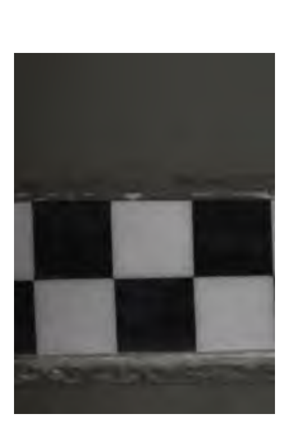
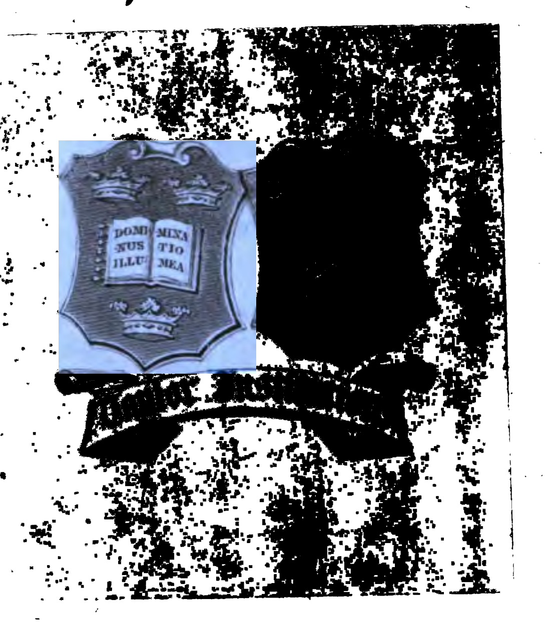



DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA



Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben.

Fünfter Theil.

von

Johann Gottlieb Buhle.

— — consuetudo, de omnibus rebus in contrarias partes disserendi — placuit; — qua princeps vsus est Aristoteles, deinde, eum qui secuti sunt.

Cic. Disp. Tusc. II, 3.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1800.

Vorrede.

Mit dem Anfange des Mittelalters verliert die Geschichte der Cultur und Literatur überhaupt, und so auch die Geschichte der Philosophie, den größten Theil des wissenschaftlichen Interesse's, das mit ihr in dem frühern Zeitalter des blühenden Griechenlandes, und noch in den ersten Jahrhunderten der römischen Weltherrschaft, verknüpft ist. Die Rohheit der Denkart und Sitten, die sich über den Occident von Europa durch die nordischen Ueberwinder desselben verbreitete; die Lehnsverfassung, noch dazu in einer mangelhaften und gebrechlichen Form, welche diese einführten, und die Leibeigenschaft, so wie die unaufhörlichen Fehden der Regenten und Vasallen im Ge-

folge derselben; die gänzliche Unterdrük-
kung der cultivirten Einwohner der ehe-
maligen Provinzen des römischen Reichs
selbst bis zur Vertilgung ihrer Sprache;
endlich die herschend gewordene Reli-
gion des Aberglaubens und die mön-
chische Hierarchie bewirkten nach und
nach, daß die ehedem in ihrer Art auf-
geklärtesten Länder in die Nacht der tief-
sten Unwissenheit und Barbarey ver-
sanken. Im griechischen Kayserthume
erhielten sich zwar Ueberreste der Cultur
aus einer bessern Vorzeit. Aber die
Schwäche der Regenten, der religiöse
Wahn, die Herrschaft und Herschsucht
der Geistlichen, die innern und äussern
Zerrüttungen des Staats, und die phy-
sische und moralische Entartung des
Volks ließen auch dort keine Früchte aus
jenen Ueberresten hervorgehn, die in den
Annalen des menschlichen Geistes die
Aufmerksamkeit gewinnen und fesseln

kön-

können. Daher hat der Geschichtschreiber
der Cultur, Literatur und Philosophie aus
dem Mittelalter in seinem Anfange dem
Wesentlichen nach nichts weiter zu erzäh-
len, als daß es damals fast gar keine Cul-
tur, Literatur und Philosophie gab; und
dies ist ein weder für ihn selbst, noch
für den Leser anziehender Stoff der Ge-
schichte.

Mit Vergnügen verweilt der Ge-
schichtforscher der Cultur und der Literä-
tur bey den Arabern, dieser großen
berühmten Nation, sofern sie bey ihren
Eroberungen nicht bloß andere Länder
und Völker, sondern auch ihre Wissen-
schaften und Künste sich aneignen zu
[illegible]hien, und in gewißem Betrach-
te wirklich aneignete. Für die Ge-
schichte der Philosophie gewähren in-
[illegible]h die Bemühungen der Ara-
ber sehr wenig, was in Hinsicht

 auf

auf den Fortgang der Wissenschaft selbst wichtig wäre. Sie sind meistens nur merkwürdig in Beziehung auf die äussern Schiksale, welche die griechische Philosophie durch sie erfuhr, die Form, welche diese bey ihnen empfieng, und die Folgen, die jene für das christliche Abendland von Europa hatten. Hebt man das Eigenthümliche des philosophirenden Arabischen Genius mit besonderer Sorgfalt oder Auszeichnung hervor, so geschieht dieß deßwegen, weil es an sich selbst kaum bemerklich ist. Uebrigens rechnet man doch auch bey der Beurtheilung und Würdigung der arabischen Philosophie sehr viel auf den Mangel an historischen Nachrichten, und die so unvollkomne Kentniß, die wir itzt überhaupt von dem Zustande der arabischen Literatur in der glänzendsten Epoche derselben zu haben.

Vorrede.

Die sogenannten Scholastiker, die in den spätern Jahrhunderten des Mittelalters Literatur überhaupt und Philosophie insbesondre in ihren Klöstern und von ihren Cathedern fortpflanzten, tragen als recht eigentliche Schulphilosophen ihren Namen mit Recht. [illegible] bey einer von der Sphäre wirklicher öffentlicher Thätigkeit des geselligen Lebens so ganz abgewandten Lebensart konnte eine solche Philosophie, wie die scholastische, wo nicht Glück machen [illegible] das Vorurtheil kann auch wohl [illegible] aufgeklärtern Zeitalter einer [illegible]chen Pedanterey ein vorüber[illegible] Ansehn und Reiz verleihen — [illegible] mehr Jahrhunderte hindurch [illegible] so großen und so allgemeinen [illegible] erhalten, dergleichen sich keine [illegible]losophiren weder vorher, noch [illegible]hat rühmen können. Die Scho[illegible]hre niemals ein originales zusammen-

sammenhangendes philosophisches System hervor; sie lehrte nur über einzelne Gegenstände, namentlich über ontologische und theologische, mit spitzfindiger Subtilität disputiren, um entweder die Dogmatik der Kirche, oder das, anfangs kaum halb gekante, und in der Folge nie ganz verstandene Aristotelische System im Einzelnen auszubessern, und gegen Anfechtungen der Widersacher zu sichern. Allerdings finden sich in manchen scholastischen Untersuchungen die Keime zu metaphysischen Behauptungen großer neuerer Weltweisen; noch mehr findet man in ihnen historische Gründe, warum gewiße Probleme auch in der neuern Metaphysik mit vorzüglichem Fleiße bearbeitet wurden, als sie werth seyn mochten; und einige Materien, wie z. B. die Lehren über die Natur des Dinges an sich und seine Merkmale, über Gott, seine Eigenschaften, und

sein

sein Verhältniß zur Welt in theoretischer
Hinsicht, sind in ihnen so vielseitig de-
battirt worden, daß in den neuern Zei-
ten schwerlich etwas darüber gesagt seyn
mag, was man nicht schon bey einem
der ältern Scholastiker antreffen könte.
Um sich von der theoretischen Unerkenn-
barkeit des Dinges an sich, und der
Natur Gottes in Begriffen, historisch zu
belehren aus den bisherigen Versuchen
der Metaphysiker, eine Wissenschaft die-
ser Gegenstände aufzustellen, ist nichts
bessers zu empfehlen, als ein fleißiges
Studium der Scholastiker, denen es
wahrlich an Eifer und Scharfsinn nicht
gefehlt hat, um ihren Zweck zu erreichen,
wenn die Erreichung desselben möglich
gewesen wäre. Dies dürfte aber auch
[illegible] vornehmste negative Nutzen seyn,
[illegible] scholastische Philosophie für uns
[illegible] kann. Demjenigen, der aus
[illegible] Philosophie die Ueberzeugung
schon

schon erlangt hat, daß es keine Wissenschaft des Uebersinnlichen gebe, wird doch auch dieser negative Nutzen der Scholastik nur eine sehr geringe Entschädigung für die Ermüdung und Langeweile seyn, die von einer anhaltenden Beschäftigung mit derselben unzertrennlich sind.

In der historischen Bearbeitung der scholastischen Philosophie habe ich die Werke von **Brucker**, **Cramer** und **Tiedemann** zu Führern gehabt. Vornehmlich hat sich der zulezt genannte Gelehrte um diesen Theil der Geschichte der Philosophie das größte und rühmlichste Verdienst erworben, und einige eigene Erläuterungen, z. B. über den Begriff, und die Periode der scholastischen Philosophie, worin ich von ihm abweiche, ausgenommen, hab ich den Stoff dieses Bandes großentheils von ihm entlehnt. So-

weit ich mit den Quellen selbst näher bekannt war, fand ich die historische Treue und Genauigkeit dieses Forschers bewährt, und ich zweifle, daß auch die sorgfältigste wiederholte Untersuchung der Quellen eine neue Ausbeute von irgend einigem Belange liefern möchte. Allerdings könnte man aus den bändereichen Commentaren der Scholastiker zu Aristotelischen Büchern, oder zum Magister sententiarum, noch manche einzelne Raisonnements über ontologische und theologische Gegenstände zusammenlesen, die weder vom Hrn. Tiedemann, noch von mir berührt sind; und, danach man es mit dem Begriffe der historischen Vollständigkeit nähme, auch einen ungleich grössern Vorrath von Spitzfindigkeiten und Ungereimtheiten anhäufen, als hier vorkommt; ob aber damit der Wissenschaft [illegible] Lesern, die Belehrung und Unterhaltung suchen, ein Dienst geschähe, ist

eine

eine andere Frage. Wenigstens konte ich mich nicht entschließen, meine Muße auf eine solche Art zu verwenden, wobey des mühseligsten Fleißes eine so dürftige Belohnung wartet. Lieber habe ich mich bemüht, diejenigen scholastischen Raisonnements, die Hr. Tiedemann eines historischen Andenkens werth hielt, und die ich ihm nacherzähle, deutlicher darzustellen, als vielleicht von ihm geschehen ist. Auch habe ich sie oft aus andern Grundsätzen beurtheilt und gewürdigt. Der nächste, und, wenn es der Reichthum der Materialien irgend erlaubt, letzte Band, wird sich mit einer fruchtbarern und für den Geist anziehendern philosophischen Periode beschäftigen, und in Beziehung auf diesen kann ich auch Resultate aus eignem Studium der Quellen versprechen.

Göttingen im December 1799.

Der Verfasser.

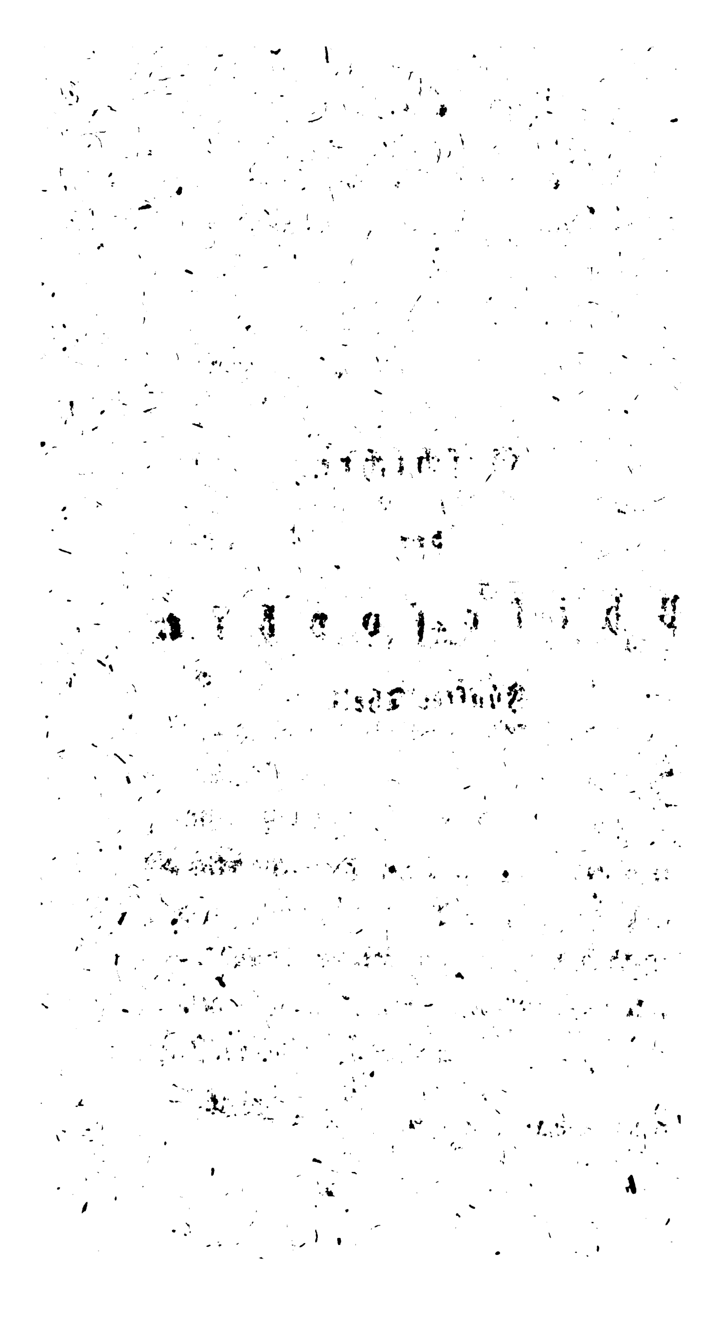
Geschichte

der

Philosophie.

Fünfter Theil.

Phil. I. Th. V



Geschichte der Philosophie.

Fünfter Theil.

Siebenzehnter Abschnitt.

Geschichte der Philosophie bey den Arabern.

[illegible] nur die Geschichte der Philoso-
phie [illegible] bey den Arabern, sondern auch ihre
[illegible] Geschichte überhaupt, liegt noch sehr
[illegible] Dunkel. Schwerlich werden wir jemals
[illegible] Vollständiges und Befriedi-
[illegible] erhalten, da mehr Umstände
[illegible], welche dieses beynahe unmöglich
[illegible] europäischen Schrift-
[illegible] wir schöpfen können, der
[illegible] Literatur der Araber

in Spanien und Sicilien, und so weit die Araber mit den Europäern überhaupt in Verhältniß kamen. Ueber den Ursprung und Fortgang der innern wissenschaftlichen Cultur der gesamten Arabischen Nation, soferne diese ihren Hauptsitz in Asien und Africa hatte, über die von den Chalifen errichteten Institute zur Beförderung jener Cultur, und den wahren Charakter und Werth derselben; über die Schicksale, welche die Literatur bey den Arabern trafen, und die Ursachen, die den Verfall derselben herbeyführten, geben sie nur wenige einzelne, oft unzusammenhangende Data, deren Resultaten man nicht mit Sicherheit trauen kann. Von Werken arabischer Schriftsteller, die ehedem vorhanden gewesen seyn mögen, sind die meisten mit der politischen Macht des Volks und seinem Interesse für Wissenschaft zu Grunde gegangen. Sehr viele sind auch durch die fanatische Verfolgungssucht der Christen, insbesondre den Haß der Spanier gegen die Mauren, und bey Gelegenheit der Kreuzzüge, vernichtet worden. Diejenigen aber, die noch vorhanden sind, [illegible] ren größtentheils nur handschriftlich, und stecken in den Bibliotheken, vorzüglich Spaniens, verborgen. Die Zahl der gedruckten arabischen Schriftsteller ist ausserordentlich klein; daher reicht selbst die arabische Sprachkunde, die wenig europäische Gelehrte besitzen, und sich möglicherweise haben erwerben können, nicht gar weit. Auch ist die ganze arabische Literatur mit eben

nicht

nicht großem Eifer um ihrer ſelbſt willen betrieben worden. Die Verbindung derſelben mit den Gegenſtänden der neuern Studien ſcheint zu entfernt, und die von ihr zu hoffenden, oder auch bereits wirklich geerndteten Früchte ſind zu dürftig, als daß hiervon ein Grund der Aufmunterung entlehnt werden könte, ihr eine lebhaftere und allgemeinere Thätigkeit zu widmen. Man hat daher faſt bloß die arabiſche Sprache zum Behufe der Exegeſe der Bibel ſtudirt, bey welchem eingeſchränkten Geſichtspuncte für die Kentniß der arabiſchen Literatur überhaupt nicht viel gewonnen werden konnte.

Als Quellen zur Geſchichte der arabiſchen Literatur, und insbeſondre der arabiſchen Philoſophie ſind folgende zu betrachten: *Alcorani* Textus vniverſus, ex correctioribus Arabum exemplaribus deſcriptus, ex arabico idiomate in latinum translatus, appoſitis notis atque refutatione; his omnibus praemiſſus eſt prodromus; auctore *Ludov. Maraccio*; Patavii 1698 fol. Deutſch: Der Koran, oder das Geſetz der Muſelmänner, durch Muhamed, den Sohn Abdallah; aus dem Arabiſchen überſetzt, mit Anmerkungen und einigen Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte Muhameds und ſeiner Reformation von F. A. Boyſen. Zweyte Aufl. Halle 1775. 8. — *Iacob Alkendius* de gradibus rerum; Argentor. 1532. fol. Von den übrigen Schriften dieſes Arabers, hauptſächlich ſeinen Commentaren zum Organon, und zur Phyſik des Ariſtoteles, findet ſich ein Verzeichniß in der Arabica philoſophorum biblio-

bibliotheca, einem sehr schätzbaren arabischen Codex, der in der Escurialbibliothek aufbewahrt wird, und aus diesem in *Casiri* bibl. arab. hispan. T. 1. p. 353. Diese Schriften sind aber itzt theils verloren, theils nicht gedruckt. — *Avicennae* Opera; *arabice*; Romae 1589 fol. *Latine*, ex versione hebraica conversa; Venet. 1523 fol. Voll. V. — cum castigationibus Andreae Alpagi: ibid. Voll. II. fol. 1544. 1555. 1595. 1608. — cum expos. *Gentii Fulgentii*; Basil. 1556. Voll. III fol. Hierher gehören die Bücher de logica; de coelo et mundo; de metaphysica; de divisione scientiarum; de intelligentiis cet. — *Avicennae* Compendium de anima; liber Machad. I. de dispositione, ad quam revertitur homo, seu anima post mortem; ubi inter cetera etiam de resurrectione corporis et ejus materia disserit. Aphorismi XLVIII de anima. Liber de definitionibus et quaesitis; sunt autem tantum definitiones metaphysicae, et physicae nulla quaestio. Item liber de divisione scientiarum; omnia cum expositionibus Arabum innominatorum per *Andreum Alpagum* collecta et latine ex arabico sermone reddita; Venet. ap. Iunt. 1546. 4. — *Averrhois* liber subtilissimus, qui dicitur *destructio destructionum philosophiae Algazelis*. *Ejusd.* libellus s. epistola de collectione intellectus abstracti cum homine, quos nuperrime transtulit *Calo Calonymos*; Venet. 1527. fol. — *Aristotelis* omnia quae exstant opera. *Averrhois*

Cor-

[illegible] opera omnes, qui ad [illegible] tempora pervenere, commen- [illegible] übersetzt aus der Hebräischen Ueber- [illegible] des arabischen Originals und com- [illegible] R. Levi Gerson, Jakob Man- [illegible] Marcus Antonius Zimara, Arme- [illegible] Vitalis, Johann [illegible], Abraham de Balmis, [illegible] Campegius, Bernar- [illegible], u. a. arabischen Ausle- [illegible] Venet. 1575 Vol. XII. 8. cf. *Au-* [illegible] Castigationes in Aver- [illegible] 1517. fol. — *Philosophus* [illegible] *Hain-Ebn-Yokdani*, sive epi- [illegible] qua ostenditur, quomodo ex in- [illegible] contemplatione ad superiorum [illegible] ascendere possit; arab. et [illegible] *Eduard. Pocockius*; Oxon. 1671. [illegible] 1700. Deutsch: Der Naturmensch, [illegible] Hai Ebn Joktan, ein [illegible] Roman des Abu Dschafar [illegible] Aus dem Arabischen übersetzt [illegible] Gottfr. Eichhorn; Berlin und [illegible] 1783. 8. Es existiren auch eine [illegible] Uebersetzung von Simon Okley [illegible] eine holländische (Rot- [illegible] 8) und eine ältere deutsche [illegible] *Georgii Elmacini* historia Sa- [illegible] reddita a *Thoma Erpenio*. [illegible] historia Arabum; [illegible] 4. — *Specimen* histo- [illegible] *Gregorii Abulfaragii* [illegible] origine et moribus Arabum [illegible] in linguam latinam con- [illegible] probatissimis apud ipsos

 aucto-

auctoribus fusius illustrata; opera et studio *Eduardi Pocockii*; Oxon. 1650. 4. — *Historia Orientalis.* Auctore Gregorio Abulpharajio, Malatiensi Medico, historiam complectens universalem, a mundo condito usque ad tempora auctoris res Orientalium accuratissime describens. Arabice edita et latine versa ab *Eduardo Pocockio*; Oxon. 1672. 4. Deutsch: Des Gregorius Abulfaradsch kurze Geschichte der Dynastien, oder Auszug aus der allgemeinen Weltgeschichte, besonders der Geschichte der Chalifen und Mongolen. Aus dem Arabischen übersetzt mit erläuternden und berichtigenden Anmerkungen von Georg Lorenz Bauer. Leipzig 1785. B. II. 8. — *Io. Leonis Africani* de viris quibusdam illustribus apud Arabes libellus, in *Fabricii* Bibl. gr. T. XIII (nach der ältern Ausgabe). — *Monumenta* antiquissimae historiae Arabum. Post *Albertum Schultensium* collegit, edidit que cum latina versione et animadv. *Io. Gottfr. Eichhorn*; Gothae 1775. 8. — *Historia* imperii vetustissimi Ioctanidarum in Arabia felice, ex Abulfedae cet. Accesserunt denuo monumenta vetustiora Arabiae — excerpta ab *Alb. Schultensi*, et colonia *Ioctanidarum* deducta per Bocharum; Harderovici 1786. 4. — *Ios. Sim. Assemanni* Bibliotheca Orientalis. Romae 1719—1728. Tomi III fol. — *Michaelis Casiri* bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis. Matriti 1760—1770. Tomi II fol. Neuere Werke und Hülfsmittel: *Ludov. Vives de* caussis corruptarum artium; in den Opp.

1550. Tom. II. 8. — I. H. Hottingeri historia orientalis, quae agit de Muhamedismo, de Saracenismo, & religione veterum Arabum etc.; ed. II. Tiguri 1660. 4. — Gustavi Peringeri historia linguae et eruditionis Arabum; Vps. 1694. 4. — Eusebii Renaudoti de barbaricis Aristotelis librorum versionibus disquisitio ad Anton. Mariam Salvinium, in Fabricii Bibl. Gr. T. XII (der ältern Ausgabe) und T. III (der neuen von Harles). — Bibliotheque orientale par Mr. d'Herbelot; à Paris 1697. fol. und à la Haye 1777. 8. in vier Bänden 4. Diese zweyte Ausgabe ist besser alphabetisch geordnet, als die erste, und enthält auch Zusätze und Verbesserungen von Reiske und Schultens. Eine deutsche Uebersetzung ist erschienen zu Halle, 1785 B. IV, die manche Vorzüge, in Ansehung der bequemern Brauchbarkeit, vor dem Originale hat, aber doch nicht von der Art ist, daß sie das Original entbehrlich macht. — Io. Petri Ludovici historia rationalis philosophiae apud Turcas; Halae [illegible]. Diese Abhandlung ist auch abgedruckt in Windheim Fragm. hist. philos. p. [illegible] — Io. Andr. Michael. Nagelii [illegible] philosophiae graecae inter Arabes [illegible] Altorf. 1745; wieder abgedruckt in [illegible] Fragm. p. 57—94. — Richardson's dissertation on the languages, manners and the literature of eastern nations, [illegible] Persian, Arabic and english dictionary, Oxf. 1777. 2 Voll. fol. — Richardson's Abhandlung von der

Sprache, den Sitten, und der Literatur der morgenländischen Völker, mit Eichhorn's Vorrede; Leipzig 1779. 8. — Wahl's allgemeine Geschichte der morgenländischen Sprachen und Literatur; Leipzig. 1784. 8. — Commentatio de studii graecorum literarum inter Arabes initiis et rationibus, in den Comment. Soc. Gotting. Vol. XI cf. de Aristotelis interpr. arab. in Ed. Opp. Arist. Bip. Vol. I. p. 315. — Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. III. — Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV. — Heeren's Geschichte des Studium's der classischen Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften B. I. S. 93. ff. (Göttingen 1797. 8). Auch gehören hierher mehrere Artikel in Bayle's Dictionnaire hist. et crit. z. B. *Alkendi*, *Avicenna*, *Averrhoes*.

§. 610.

Die Araber wurden erst im Anfange des siebenten Jahrhundertes ein sowohl für die politische als für die literarische Geschichte bedeutendes Volk. Sie hatten vorher in ihren vaterländischen Wüsten am rothen Meere, in einzelne Familien und Horden zerstreut, die von einander unabhängig waren, eine nomadische Lebensart geführt, und sich größ-

ten-

tentheils, bloß von Viehzucht und den natürli-
chen Producten genährt, die ihnen der Boden
ihrer Heimath in wirthbarern Gegenden darbot.
Durch die Beschaffenheit des Landes, das sie be-
wohnten, und das größern Heeren der Eroberer
weder einen leichten Zugang, noch, aus Mangel
an Mitteln zur Befriedigung der nothwendig-
sten Lebensbedürfniße für eine größere Men-
schenmenge, einen längern Aufenthalt zur Besie-
gung der Einwohner und zur Behauptung der
Herrschaft über dieselben gestattete, waren sie
nie einer fremden Macht und Verfassung un-
terworfen worden. Die Verbindung, worin
sie mit den benachbarten Völkern standen, war
sehr gering, und schränkte sich fast bloß auf den
Handel ein, den sie mit den durchziehenden Ka-
rawanen derselben pflogen, die noch dazu von
ihnen sehr oft als Gegenstände des Raubes be-
trachtet und behandelt wurden. Inzwischen
fehlte es ihnen auch in den frühern Zeiten nicht
ganz an Cultur; aber es war eine Cultur, wie
sie ein, in der Anarchie lebendes nomadisches
Hirtenvolk gewinnen kann, das durch häufige
[illegible] der Stämme unter einander selbst,
[illegible] die Veranlassungen zur Räuberey,
[illegible] Karavanenhandel gab, zugleich einen
[illegible] Charakter hatte. Sie hatten eine
[illegible] feurige und kühne, Nationalpoesie
[illegible] deren Stoff romantische Liebe und
[illegible] waren. Durch den Hang zur
Poe-

Poesie und den Geist derselben war auch ihre Sprache reicher und ausgebildeter geworden. Sie legten einen Werth auf rednerisches Talent, das sich in üppigen Bildern ergoß, und durch schwärmerische Darstellung der Empfindungen die Phantasie der Zuhörer ergriff und mit sich fortriß, oder in kräftigen Erfahrungssprüchen den Verstand anzog. Der reine Himmel ihres Klima's, die Ebenen der Wüste, und die Hirtenlebensart, mußten sie früh auf die Gestirne und ihre Bewegungen aufmerksam werden lassen. Sie hatten daher astronomische Kentniße. Ihre Religion war, wie die ältern Religionen aller Völker des Morgenlandes, Sterndienst, und ihre Astronomie war eine Tochter der Astrologie, und mit derselben verbunden. Ausserdem hatten ihnen Bedürfniß und Erfahrung eine Rhapsodie physikalischer Begriffe verschafft, die von Geschlecht auf Geschlecht vererbt und von Zeit zu Zeit bereichert wurden. Hierauf war aber auch ihre Cultur eingeschränkt, und man wird also dadurch nur berechtigt, sie nicht schlechthin vor der oben bemerkten Epoche als in einem Zustande der Rohigkeit lebend vorzustellen. Ob und wie lange sie vor eben derselben der Schreibkunst entbehrten, ist eine für die folgende historische Forschung gleichgültige Frage. Genug sie hatten vor dem siebenten Jahrhunderte keinen Schriftsteller.

Abulpharag. hist. dynast. IX. p. 100 sq. Cf. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. III. p. 8. sq.

§. 611.

Ungeachtet die fremden Kaufleute, die des Handels wegen nach Arabien kamen, oder bal- [illegible] [illegible]zogen, nur so lange unter den Ara- bern verweilten, als ihr Handel und ihre Reise es nothwendig erfoderten, und die gesellschaftli- che Verbindung mit den Arabern, wenn jenen nicht [illegible] das Handelsinteresse dieser Gast- freundschaft und sicheres Geleit gewährte, mehr von ihnen vermieden, als gesucht werden mußte: [illegible] doch von ihrem Aufenthalte bey den [illegible] überhaupt, und von den, wenn auch [illegible] gesellschaftlichen Verhältnissen, in [illegible] mit diesen geriethen, eine Verbrei- [illegible] fremder Kentniße unter den [illegible] [illegible] ein allmäliges Wachsthum ihrer [illegible] wenigstens die Ahndung eines bessern, [illegible] durch größere Aufklärung, eine na- [illegible]. Dazu kam, daß, sobald das [illegible] in den angrenzenden Ländern, be- [illegible] Provinzen des griechischen Kay- [illegible] herrschend geworden war, die An- [illegible] so mehr Parteyen zerfielen, die [illegible] mit fanatischer Intoleranz ver-

folge-

folgten. So wie also einerseits der Handel Menschen aus verschiedenen Völkern und Gegenden, und unter diesen vorzüglich Juden, nach Arabien hinzog; so trieb die Verfolgung, welche die herrschende unter den christlichen Partheyen gegen die von ihr abweichenden Secten ausübte, sehr viele Anhänger dieser Secten eben dahin. Die Wüsteneyen Arabiens waren diesen ein sicherer Zufluchtsort vor ihren Feinden. Die eingebohrnen Araber, ein wildes und räuberisches, aber von Natur gutmüthiges Volk, das die Rechte der Gastfreyheit, die es einmal zugestanden hat, nicht verletzt, nahmen die Fremdlinge auf, oder hinderten doch die Ansiedlung derselben in ihrem Gebiete nicht, das ohnehin Raum genug für sie selbst hatte. So entstanden Verbindungen der Araber mit Juden und Christen, die die Nothwendigkeit oder das Handelsinteresse knüpften. Sobald aber einmal ein längerer Aufenthalt dieser Religionsverwandten bey den Arabern statt fand, ist es sehr begreiflich, daß jene ihre religiösen Begriffe diesen mittheilten, und daß hierdurch die Achtung des Sterndienstes bey diesen um so mehr erschüttert wurde, je mehr es den Juden oder Christen gelang, die Wahrheit und Vorzüglichkeit ihrer Religion einzelnen Individuen der Araber annehmlich zu machen. So läßt sich nicht nur die Kenntniß erklären, die Mohammed von jüdischen und christlichen Religionsbegrif-

griffen hatte, sondern auch die historische Möglichkeit, wie er im Stande war, den auf uralte Tradition gegründeten Sterndienst seiner Landsleute zu verdrängen, eine neue Religion bey ihnen einzuführen, und diese als Mittel der geistlichen und politischen Herrschaft für sich und sein Geschlecht zu benutzen, ohne ein Opfer des bloßen Versuchs eines solchen Unternehmens zu werden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß ein großer Theil der Araber zur Aufnahme der in der neuen Religion des Mohammed enthaltenen Begriffe schon durch den vorherigen Umgang mit Juden und Christen vorbereitet war, und daß es nur eines so talentvollen Kopfes und kühnen Charakters, wie des Mohammed's, bedurfte, um die Reformation der ursprünglichen arabischen Religion bey den Arabern allgemein zu machen, und ihr das eigenthümliche Gepräge zu geben, das sie durch Mohammeds Ansicht des religiösen Bedürfnißes seiner Landsleute bekam. Schwerlich würde Mohammed den Widerstand haben besiegen können, der ihm entgegengesetzt seyn würde, und mit welchem er ohnehin noch einen harten Kampf zu bestehn hatte, wenn er allein die Denkart seiner Nation erst ganz hätte umschaffen müssen.

§. 612.

Die Beschaffenheit der Religion, welche Mohammed bey den Arabern stiftete, verräth ungeachtet ihrer auffallenden Unvollkommenheiten doch eine sehr richtige praktische Urtheilskraft, und einen tiefen Blick in die Sinnesart der Nation. Er wählte aus dem Judenthume, dem Christenthume, und andern im Oriente hauptsächlich durch das Zoroastrische System verbreiteten Religionsideen aus, was sich mit dem gemeinen Menschensinne am besten zu vertragen schien, und deswegen am leichtesten bey rohen unaufgeklärten Gemüthern Eingang finden konnte. Sein ganzes Religionssystem hatte Glückseligkeit des Zustandes in diesem und in einem künftigen Leben zum Zwecke. Welcher andere Religionszweck konnte verständlicher und für den großen Haufen einladender seyn? Das lästige Ceremoniel des Judenthums so wie manche für die Vernunft überschwengliche Religionslehren ließ er weg. Er bewies eine Ehrfurcht vor ihren Urhebern, dem Moses und Christus, die er als göttliche Propheten anerkannte, weil das Interesse seines Unternehmens dieß erfoderte. Die moralischen Gebote seiner Religion schränkte er darauf ein, was ihm für das Bedürfniß der Nation unter ihren Umständen, und in dem Klima, worin sie lebte, heilsam und nothwendig schien. Er that

[illegible] Hange zur Sinnlichkeit auf der einen [illegible] Abbruch, und eröffnete ihm von einer [illegible] reizende Aussichten zu höherer Fülle [illegible]. Zugleich suchte er die Gemüther [illegible] Enthusiasmus für die neue Religion zu er[illegible] sie dadurch unabtrennlich an dieselbe [illegible]. Er stellte sie als das Resultat un[illegible] göttlicher Offenbarung dar, die er [illegible], folglich als die einzig gültige und [illegible] Religion, neben welcher keine [illegible] dürfe, und die daher jede an[illegible] natürliche Feindin ausrotten müs[illegible] Kampf für die Vertheidigung und [illegible] jener wurde zur heiligsten Hand[illegible], die ein Gläubiger verrichten [illegible] an welche die Belohnung der höch[illegible] in einem künftigen Paradiese [illegible], wie sie die Phantasie, wenn sie [illegible] idealisch ausmahlt, nur verbil[illegible] Die größte Schwierigkeit, die [illegible] zu überwinden hatte, bestand [illegible] seine Landsleute von seiner Sen[illegible] eines göttlichen Propheten, über[illegible] bewirkte er, troz seinen Wider[illegible] eine ungewöhnliche Lebensart; [illegible] hinreißende Reden; durch [illegible] Wunder; durch den Inhalt seiner [illegible], der dem großen Haufen doch [illegible] schien, um ein Product der [illegible] Mohammeds zu seyn, und

der daher seine Berufung auf überirdische Erscheinungen, deren er sich rühmte, um seinem Vortrage Auctorität und Einfluß zu verschaffen, selbst wieder beglaubigen half. In dem Grade war Mohammed's Genie wohl nicht über seine Landsleute erhaben, daß man ihn wegen der Art, wie er seine Religion bey diesen einführte, schlechthin für einen schlauen ehrgeizigen Betrüger halten könte. Vielmehr war er vermuthlich selbst nach und nach zur Schwärmerey hinaufgestimt, so daß er selbst Erscheinungen zu haben wähnte, die nur in seiner Phantasie existirten, die ihn aber unwiderstehlich zum Reformator der arabischen Volksreligion, so wie die Art seines Benehmens haben, bestimten. Nachdem es dem Mohammed gelungen war, sich in seiner göttlichen Prophetenwürde anerkannt zu sehn, und eine beträchtliche Schaar von Gläubigen zu gewinnen, so wirkte der Fanatismus dieser in der Erwartung der Belohnungen des Paradieses, die ihnen der neue Religionsglauben gab, unaufhaltsam weiter fort. Mohammed wurde das Oberhaupt der Araber, die ihm anhingen, in religiöser und politischer Hinsicht. Je weiter die Religion desselben sich der Gemüther der Nation bemächtigte, desto mehr wurden die Kräfte derselben zu Einem Zwecke vereinigt. Die Zerstreuung und Ungebundenheit, in der die einzelnen Arabischen Stämme bisher gelebt hatten, hatte sie den

Nach-

Nachbaren nie furchtbar werden lassen. So sehr sie im Einzelnen wegen ihrer wilden Tapferkeit von den fremden Individuen gefürchtet würden, die ihr Land zu besuchen genöthigt waren; so wenig Besorgniße hatten sie den fremden Staaten erweckt, deren Gebiet ihr Land begrenzte. Itzt formte die neue Religion sie in wenig Jahren zu einer zahlreichen Nation um, aus muthvollen kampfgewohnten Individuen zusammengesetzt, vom Fanatismus gegen [illegible] fremde Religion angefeuert, der wie ein [illegible] Strom alles vor sich niederzureis[illegible]. Das vom Mohammed so glück[illegible] Werk wurde von seinen ersten [illegible] in seinem Geiste fortgesetzt, und [illegible], das die ersten Versuche der Araber, [illegible] der Waffen, ihre Religion auch [illegible] Grenzen ihrer Heimath hinaus trium[illegible] lassen, begleitete, und sie durch die [illegible] den Ueberwundenen sofort die zeitli[illegible] [illegible]ungen ihres Glaubens empfinden [illegible] dadurch die Wahrheit desselben in ih[illegible] [illegible] bestätigte, waren das Signal [illegible] unerwarteten Erscheinung, die [illegible] erobernedes Volk in der Weltge[illegible] [illegible]. Die Epoche der Stiftung der [illegible] Religion, die sogenannte [illegible] gesetzt in das Jahr 622, von [illegible] Mohammedaner ihre Zeitrechnung

§. 613.

§. 613.

Das griechische Kayserthum, das nur durch die einmal bestehende Verfassung, und die Gewöhnung der ihm unterworfenen Völker an dieselbe, sich erhielt; übrigens aber im Innern zerrüttet, ohne Harmonie der Kräfte zu Einem Ziele, einem durch mannichfaltige Krankheiten entnervten langsam sich selbst verzehrenden Körper glich, konte dem lebhaften fortgesetzten Angriffe der Araber nur einen schwachen Widerstand leisten. Die Regenten, größtentheils Menschen von schwachem Charakter, durch Geistliche erzogen, und von Geistlichen umgeben, ließen die politische Maschine des Staats immer mehr in Verfall gerathen, und beschäfftigten sich dafür mit oft sehr armseligen Religionsstreitigkeiten, als den wichtigsten Angelegenheiten des Staats, die für sie existirten. Darüber ward die Sorge für die Vertheidigung der Grenzen, zumal gegen einen Feind, der von einer Gegend herkam, von welcher man bis dahin nichts gefürchtet hatte, vernachlässigt. Man versprach sich auch mehr Hülfe von der Wirksamkeit der Gebete, als von dem Muthe und der Tapferkeit, womit die andringende Gefahr abgewehrt werden konte. In den griechischen Heeren war noch die alte taktische Regelmässigkeit und Ordnung geblieben, aber der kriegerische Geist war längst von ihnen gewichen

chen, der aus den Arabern athmete. Daher ver-
liehen selbst einige feste Oerter den benachbarten
Völkern der Araber gegen die Bestürmung die-
ser keinen Schutz. Binnen acht Jahren nach
Mohammeds Tode (von 632 bis 640) wur-
den Syrien, Palästina und Aegypten von den
Arabern erobert, und dadurch dem byzantini-
schen Reiche einige der blühendsten Provinzen
[illegible]. Diese Eroberungen der Araber wa-
[illegible] Zerstörungen und Plünderungen beglei-
tet; eine Menge von Werken der Literatur wur-
de [illegible], und diejenigen, welche sich damit
[illegible], wurden meistens aus jenen Län-
[illegible] verscheucht. Wahrscheinlich würden die
[illegible] schon damals völlig besiegt, und das
[illegible] griechische Kayserthum der Herrschaft der
[illegible] unterworfen worden seyn, wenn nicht
[illegible] Waffen theils gegen Osten und We-
[illegible] Unterjochung Asien's und Africa's hinge-
[illegible], theils auch durch innere Zwistig-
[illegible] Oberhäupter und daraus entstandene
[illegible] Kriege daran verhindert wären. Un-
[illegible] Umständen behauptete das griechische
[illegible] noch eine wiewohl immer sehr un-
[illegible] zweifelhafte Existenz in einem sehr
[illegible] Gebiete. Indessen erweiterte sich
[illegible] eines Jahrhunderts seit der Flucht
[illegible] von Mecca nach Medinah die
[illegible] Araber so, daß sie das östliche Asien
[illegible] Africa von Indien bis an das

atlantische Meer beherschten. Am Ende dieses Jahrhunderts drangen sie auch in Spanien und Sicilien ein, und sezten sich dort fest.

§. 614.

Die Religion der Araber und das Gesezbuch, auf welches sie sich gründete, der Koran, waren nicht geeignet, eine größere Aufklärung der Nation zu veranlassen und zu befördern. Es entstand der Wahn unter den Arabern, und die ersten Khalifen nährten ihn sorgfältig, daß der Koran, als göttliche Offenbarung, alles in sich fasse, was dem Menschen zu wissen nüzlich und nöthig sey. Durch dieses Vorurtheil wurde alles Streben nach Erweiterung wissenschaftlicher Erkentniße, namentlich nach philosophischer Einsicht, im Keime erstikt. Auch waren die Araber anfangs ein bloß kriegerisches Volk, dem, weil es ununterbrochen unter den Waffen lebte, keine Musse und Ruhe für literarische Studien und philosophische Speculation übrig war. Die überwundenen Völker, die Kunst und Literatur unter sich hatten, wurden von ihnen verachtet; sie waren zu stolz, um von jenen lernen zu wollen, so lange ihnen nicht der Werth wissenschaftlicher Cultur durch eigenes Bedürfniß fühlbar geworden war. Kamen auch einzelne unter den vornehmern Ara-

bern

[illegible] Gelehrten in genauere Verbin-
dung, und gewannen die letztern von jenen
[illegible] und Interesse für die Wissenschaften;
wie z. B. Amrou, der Feldherr des Khalifen
Omar, dem Johann Philopon, dem
Grammatiker hold wurde, so hatte dies
[illegible] sehr wirksamen und entscheidenden
[illegible] auf ihr Urtheil und Benehmen in An-
[illegible] Literatur, und noch weniger auf die
[illegible] ganzen oder auch nur der vorneh-
[illegible] der Nation überhaupt. Die er-
[illegible]speriode der Araber war demnach
[illegible] Betrachte eben so verderblich,
[illegible] für alle die Völker, die die
[illegible] empfanden.

[illegible] schon einmal (Lehrbuch Th. IV S.
[illegible] des angeblichen Factums von der Ver-
[illegible] der Alexandrinischen Bibliothek
[illegible] des Khalifen Omar erwähnt,
[illegible] nach dem Resultate der darüber
[illegible] K. Reinhard angestellten Unter-
[illegible] (Ueber die jüngsten Schiksale der
[illegible] Bibliothek. Göttingen 1792
[illegible] Mährchen erklärt. Das Factum
[illegible] von Gibbon (History of the
[illegible] fall of the roman empire T.
[illegible] 274) und nach ihm von Villoison
[illegible] gemacht; Hr. Reinhard hat noch
[illegible] triftige Gründe hinzugefügt, daß
[illegible] es für ein Unfactum
[illegible] Die Erzählung ist folgende:

 Nach

Nach der Eroberung von Alexandria bat Johann Philopon den Amrou, ihm die dortige Bibliothek zu schenken. Amrou fragte deshalb bey dem Khalifen Omar an, und bekam zur Antwort, daß in den Büchern entweder dasselbe stehe, was der Koran enthalte, oder nicht; in jenem Falle wären sie überflüssig, in diesem schädlich; die Bibliothek solle demnach verbrannt werden. Zufolge dieses Befehls wurden sechs Monate hindurch vier tausend Bäder in Alexandria damit geheizt. Die Fiction ist handgreiflich; es lassen sich aber ausserdem bestimte historische Gründe gegen die Wahrheit der Erzählung vorbringen. Erstlich: Sie beruht lediglich auf den Aussagen des Abdollatif und Abulfaradsch, arabischen Schriftstellern, die lange nach jener vermeynten Begebenheit lebten, und denen alle übrigen Geschichtschreiber, die dieselbe berühren, nacherzählten. Es meldet aber kein gleichzeitiger christlicher Schriftsteller etwas von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek, ob sie gleich von der Eroberung Alexandria's erzählen. Nun ist es doch schlechthin unglaublich, daß christlichen Schriftstellern die Zerstörung der Bibliothek, falls sie wirklich statt gefunden hätte, so ganz unbedeutend vorgekommen wäre, daß sie dieselbe anzumerken gar nicht der Mühe werth gehalten haben sollten. Hr. Tiedemann (Geist der specul. Philos. B. IV S. 8) meynt, der Patriarch Eutychius, als er von der Eroberung Alexandria's redete, ohne der Verbrennung der Bibliothek zu gedenken, habe

nach

[illegible] damaliger Sitte der Geistlichkeit zu we-
[illegible] auf profane Gelehrsamkeit geachtet, und
[illegible] von der Verbrennung der Bibliothek
[illegible] Dieser Gegengrund scheint
[illegible] sehr unbefriedigend. Zweytens: In
[illegible] Briefe an Omar, worin Amron ein
[illegible] der eroberten Sachen gab, ist
[illegible] Bibliothek durchaus nicht genannt.
[illegible] wahrscheinlich war sie also nicht mehr
[illegible] Hr. Tiedemann antwortet: Die Ara-
[illegible] kannten damals den Werth der Bücher
[illegible] nicht, und nach Abulfaradsch machte
[illegible] Johann Philopon den Amron auf die
[illegible] aufmerksam. Allein auch aus
[illegible] Zeugnißen der griechischen Ausleger des
[illegible], die vor dieser Epoche oder in
[illegible] lebten, wie des Johann Philopon
[illegible] erhellt, daß damals die von den
[illegible] angelegten großen Bibliotheken
[illegible] mehr in Alexandria vorhanden
[illegible] Ammonius sagt, es sollten vierzig
[illegible] der Analytik des Aristoteles in der
[illegible] Alexandrinischen Bibliothek gewesen
[illegible] Philopon sagt, es waren vierzig
[illegible] der Analytik unter dem Namen des
[illegible] in den alten Bibliotheken. Wie
[illegible] beyde Schriftsteller so ausdrücken
[illegible] wenn wirklich die Bibliotheken der
[illegible] noch zu ihrer Zeit existirt hätten?
[illegible] kann mit Hrn. Tiedemann freylich
[illegible] so deuten, daß die Nicht-
[illegible] der alexandrinischen Bibliothek in
[illegible] jener Schriftsteller nicht nothwen-
[illegible] aber die Deutung wird
[illegible] gezwungen, und hat nicht mehr

 für

für sich, als die entgegengesetzte. Drittens: Man weiß die Ereigniße, bey welchen lange vor der Eroberung Alexandria's durch die Araber die einzelnen Theile der Bibliothek der Ptolemäer verbrannt und zu Grunde gerichtet wurden. Von der Bibliothek im Serapeum, die sich am längsten erhielt, war zur Zeit Omars nach dem Zeugniße des Orosius, der noch die leeren Bücherschränke gesehen zu haben versichert, nichts mehr übrig. Selbst Abulfaradsch spricht nicht von der Bibliothek der Ptolemäer schlechthin, sondern von einem königlichen Bücherschatze überhaupt. Hr. Tiedemann glaubt, es könne auch nach Zerstörung des Serapistempels noch ein Büchervorrath übrig geblieben seyn, und das ist allerdings nicht unmöglich, und auch nicht unwahrscheinlich; nur daß denn unter diesem nicht die eigentlich sogenannte Alexandrinische Bibliothek, oder ein beträchtlicher Haupttheil derselben, zu verstehn ist. Viertens: Dem von Hrn. Reinhard angeführten Grunde, daß die Alexandrinische Bibliothek, sofern sie lauter Handschriften auf Papyrus oder Pergamen enthielt, nicht so lange habe fortdauern, und der Fäulniß und Verderbniß durch Insecten habe widerstehen können, leg ich kein großes Gewicht bey; nicht deswegen, weil, wie Hr. Tiedemann annimt, Fäulniß im troknen Klima von Alexandria, wo steter Sonnenschein sey, wegfalle, und Insectenverheerung in jenen Gegenden wohl nicht so stark seyn möchte; sondern weil doch nach aller historischen Analogie die Aufseher

der

der Bibliothek für die Erhaltung der Hand- schriften und die Ergänzung der etwa durch physische Ursachen verdorbenen Werke durch neue Abschriften gesorgt haben würden. Al- lein bedeutender scheinen mir die aufgewor- fenen Fragen: Wie man mit dem Bücher- vorrathe viertausend Bäder sechs Monate hindurch habe heizen können? Ob sich der Vorrath so ansehnlich denken lasse? Ob die Materialien der Handschriften zum Heizen der Bäder auch des Geruchs wegen, der [illegible] entstehen mußte, tauglich gewesen? [illegible] nicht das angebliche Factum sich in [illegible] Innern hypothetisch widerspreche? [illegible] Hr. Tiedemann hält dafür, daß diese [illegible] des Abulfaradsch nicht ganz wört- [illegible] zu nehmen sey, sondern etwa so, daß [illegible] einem halben Jahre noch nicht alle [illegible] verbrannt waren, ohne genaue Be- [illegible], daß ununterbrochen damit ge- [illegible] worden. In Ansehung der Tauglich- [illegible] der Materialien zum Heizen beruft er [illegible] auf die hölzernen Cylinder. Diese Ant- [illegible] auf jene Fragen dürfte aber doch nicht [illegible] befunden werden. Was das [illegible] betrifft, das Gibbon vorbringt, [illegible] Omar's würde den Grundsätzen [illegible] Mahammedaner widerstritten haben, [illegible] Casuisten ausdrücklich entscheiden, [illegible] eroberten Bücher der Juden und [illegible] nicht verbrannt werden sollten, und [illegible] Gläubigen erlaubt sey, von profa- [illegible] Wissenschaft Gebrauch zu machen; so [illegible] mit Recht, daß der Casui- [illegible] später als jene Begeben- heit

heit erfolgt sey, und hier folglich nicht in Anschlag kommen könne.

Ich glaube demnach, daß die Verbrennung der eigentlichen Alexandrinischen Bibliothek, oder eines Haupttheils derselben, durch die Araber eine Erdichtung sey. Inzwischen möchte ich doch auch nicht behaupten, daß die Erzählung des Abdollatif und Abulfaradsch für bloße Erfindung eines Arabers, und für ganz grundlos gelten müsse. Das Factum macht der Nation so wenig Ehre, daß man nicht einsieht, wie ein Araber zu einer solchen Erfindung hätte bewogen werden können. Vielleicht existirte in Alexandria zu der Zeit Omars noch irgend eine größere öffentliche Bibliothek, die aus den geretteten Trümmern der alten Alexandrinischen entstanden seyn mochte. Diese suchte Johann Philopon vor dem Untergange zu bewahren. Wäre es noch die alte Alexandrinische Bibliothek im Serapeum gewesen, so war doch in der That die Bitte des Grammatikers an den arabischen Feldherrn, ihm dieselbe zu schenken, bey aller Achtung und Freundschaft, die dieser für ihn haben mochte, ein wenig — unbescheiden, und es läßt sich kaum annehmen, daß er sie gewagt hätte. Aber einen kleinen Ueberrest des ehemaligen Bücher-Schatzes konte Philopon sich wohl von der Gnade des Siegers erbitten. Die Heizung der viertausend Bäder sechs Monate hindurch ist denn eine arabische Uebertreibung; die vielleicht daraus entsprang, daß auf Veranlassung der Entscheidung des

Kha-

[illegible] über den Werth aller profanen Bücher ein allgemeines Auto da fe in Alexandria mit denselben veranstaltet wurde, wobey man denn auch wohl die Handschriften auf Papyrus, die hölzernen Cylinder, zum Heizen der Bäder brauchte.

§. 615.

[illegible] viele Hindernisse auch anfangs die [illegible] der Araber, ihre innern Zwi[illegible] und ihre religiöse Denkart dem Ein[illegible] der Literatur und Aufklärung bey ihnen [illegible] Weg legten; so mußte sie doch das [illegible], in welches sie mit den überwun[illegible] Völkern kamen, sobald ihr [illegible] großes Reich eine gewiße Con[illegible], bald auf den Werth wissen[illegible] Kenntniße für ihr eignes Interesse [illegible] machen. Die Vortheile, welche [illegible] vielfacher Hinsicht dem gesellschaft[illegible] gewähren, waren zu auffallend [illegible], als daß sie der Be[illegible] vornehmern Araber und der ge[illegible] Khalifen hätten entgehen können. [illegible] sie zur Regierung der erober[illegible] deren bürgerliche Verfassungen, [illegible] und Künste, Sitten und [illegible] Lebensweisen, ihnen [illegible] und der Hülfsunter-

rich-

richteter Eingebohrnen, die denn ihrerseits dadurch Gelegenheit bekamen, ihnen sich selbst und die Wissenschaften zu empfehlen. Je weiter auch die Eroberungen ausgedehnt wurden, desto mehr erkaltete der religiöse Enthusiasmus, der zum Kriege angefeuert hatte. Der ungeheure Reichthum, welcher von der Beute und den Tributen der überwundenen Völker den Khalifen und ihren Stadthaltern zuströmte, erzeugte bey ihnen Prachtliebe und Hang zu Wohllüsten und zur Verschwendung, die wiederum die aufkeimende Neigung zu den Wissenschaften und Künsten des Friedens begünstigten. Sobald die Khalifen und die vornehmen Araber von ihrer ehemaligen einfachen Lebensart abwichen, verfielen sie auch in Krankheiten, die ihren Vorfahren unbekannt gewesen waren, und die durch Heilmittel, wie sie der nomadische Araber ehedem bey der alten Frugalität der Lebensweise gegen körperliche Uebel anwandte, nicht mehr gehoben werden konten. Sie sahen sich daher genöthigt, zu der Kunst der jüdischen und christlichen Aerzte ihre Zuflucht zu nehmen, und mehrere glükliche Curen, die einige derselben an den Khalifen und ihren Günstlinginnen verrichteten, verschafften ihnen und der Gelehrsamkeit überhaupt die gröste Achtung und die wohlwollendste Theilnahme derselben. Da das Studium der Medicin damals mit dem Stu-

dio

[illegible] Philosophie unzertrennlich verbunden [illegible] fast die Aerzte allein es waren, die sich [illegible] Sinne der Philosophie widmeten, [illegible] die vornehmen Araber, indem sie [illegible] jenes kennen lernten, auch zugleich [illegible] letztere eingenommen. Im Umgange [illegible] griechischen Aerzten hörten die Ara- [illegible] oft von den Werken des Hippokra- [illegible] Aristoteles, Theophrast, Galen, reden; [illegible] Rathschläge und Entschei- [illegible] in diesen ihre Autorität; es [illegible] daß sie aufmerksam darauf [illegible] ihrem eigenen Volke den Zu- [illegible] Quellen der Weisheit eröffnet [illegible] wünschten. Hierdurch entstand bey [illegible] Khalifen der Plan, alle merk- [illegible] Werke der griechischen Litteratur durch [illegible] derselben in die arabische Spra- [illegible] Nation einheimisch zu machen.

[illegible] Mansor bediente sich wegen einer [illegible], an welcher er litt, zweyer [illegible] Aerzte, vorzüglich des Georg [illegible]. Da er der Astrologie erge- [illegible] hielt er überdem einen besondern [illegible] an seinem Hofe. In der Folge [illegible] die Khalifen immer in wichtigern [illegible] fremde Aerzte gebraucht [illegible] gewann eine beträ- [illegible] für die christlichen Aerzte, da [illegible] eine seiner Favori- tin-

thümen wiederhergestellt war, sondern auch er selbst von einer schweren Krankheit genas. S. Elmacin. lib. II c. 6. p. 123. Eutych. Alexandr. Annales T. II. p. 407 sq. Vgl. Sprengel's Geschichte der Arzneykunde B. II S. 249 ff.

§. 616.

Unter der Regierung des Chalifen Al Walid bemerkt man zuerst die Schwierigkeiten, welche in der Verwaltung der eroberten griechischen Provinzen für die Araber dadurch entstanden, daß ihnen die griechische Sprache fremde war. Walid befahl, daß alle in öffentlichen Diensten stehende Schreiber künftig nicht mehr griechisch, sondern arabisch schreiben sollten; es scheint also, daß er die arabische Sprache auch bey den überwundenen Völkern hat nationalisiren wollen, indem er sie in die öffentlichen Verhandlungen gesetzlich einführte *. Hätten seine Nachfolger fortgefahren, dieselbe Maxime zu beobachten, so würde die griechische Literatur in den der Herrschaft der Araber unterworfenen Ländern nach und nach gänzlich unterdrückt worden seyn. Aber Al Mansor, sein nächster Thronfolger, fand selbst durch die erwähnte Veranlassung an den Wissenschaften Geschmack. Er zog Gelehrte aus allen Ge-

gen-

genden an seinen Hof, und legte in den Hauptstädten des Reiches Schulen an, um die Aufklärung der Araber zu befördern, besonders zu Bagdad, das der Hauptsitz des Khalifats geworden war. Er versprach allen denen reichliche Belohnungen, welche griechische Schriften, die sich auf Medicin, Philosophie, Mathematik und Naturgeschichte bezögen, in's Arabische übersetzen würden. Er starb 773. Sein Sohn Al Mohdi ahmte dem Beyspiele des Vaters nach. Unter seiner Regierung kamen die berühmten literarischen Institute zu Cairo, Damaskus, Bassora, und an andern Orten, in Flor (um's Jahr 785). Es wurden immer mehr Werke der Griechen übersetzt. Durch noch größern Eifer für die Literatur überhaupt und die griechische insbesondre thaten sich Al Raschid und Al Mamun hervor. Der erste begünstigte die Gelehrten, so viel er konte, ertheilte ihnen ansehnliche Geschenke, unterhielt sich mit ihnen, selbst auf seinen Kriegszügen. Der andre versammelte zu Bagdad eine große Zahl von Männern, die der griechischen, Persischen, Chaldäischen, Aegyptischen oder Koptischen Literatur kundig waren, ließ sich von ihnen die dahin gehörigen schriftstellerischen Werke verzeichnen, und schikte Gesandte nach Armenien, Syrien, Aegypten, und auch an den griechischen Hof in Constantinopel, um jene Werke aufzukaufen oder sonst zu erhalten.

Es entstand eine ordentliche Uebersezergesell-
schaft, welche dieselben aus den Originalspra-
chen in das Syrische und Arabische übertrug.
Nach Vollendung der Uebersezungen munterte
Al Mamun seine arabischen Unterthanen auf,
sie zu benuzen, und aus den nunmehro eröffne-
ten Quellen nüzliche Kentniße zu schöpfen. Es
wurden große offentliche Bibliotheken angelegt;
zu Cairo war eine, die sich auf hundert tausend;
eine zu Cordova, die sich auf sechs hundert tau-
send Bände belaufen haben soll; jeder, der sich
mit den Wissenschaften beschäfftigen wollte,
konte davon freyen Gebrauch machen. Al
Mamun unterstüzte auch die Studien der
Wissenschaften auf mannichfaltige andere Weise
Art. Er ließ Wohngebäude in Bagdad für
die angestellten Lehrer aufführen. In einem an-
dern Gebäude wurden Versammlungen der-
selben gehalten, und über schwere problemati-
sche Gegenstände von ihnen disputirt, welchen
Versammlungen der Khalife öfter beywohnte.
Die Lieblingswissenschaften Al Mamun's wa-
ren Astronomie und Astrologie; zur Beförde-
rung jener errichtete er mehrere Sternwarten;
er hatte selbst soviel Kentnis der Astronomie sich
erworben, daß er übrigens astronomische Ta-
feln verfertigte. Dieser persönliche Enthu-
siasmus für die Wissenschaften dauerte fort,
[illegible]

[illegible]

er mit der Herrschaft und Macht des Khalifates selbst nach und nach erlosch.

* *Abulphar.* hist. dynast. p. 201. Man hat die Nachricht des Abulfaradsch von dem Edicte des Welid so verstanden, als ob dadurch das Abschreiben griechischer Bücher überhaupt verboten worden sey. Das ist aber nicht der Sinn derselben, wie Hr. Prof. Tychsen umständlicher gezeigt hat. S. Heeren's Geschichte der classischen Literatur S. 99. — Vergl. Gray und Guthrie allgem. Weltgeschichte B. VI Th. 1. S. 590 ff. — *Gibbon's* history of the decline and fall of the Roman empire T. X. — Commentat. de studii graecarum literarum inter Arabes initiis et rationibus in den Comm. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 216 sq. — Harun Al Raschid regierte von 786—808. Al Mamun nach der Besiegung seines Bruders Al Amin von 811—833.

§. 617.

Für die Geschichte der griechischen Philosophie bey den Arabern war es ein höchst merkwürdiger und folgenreicher Umstand, daß sie die Schriften der griechischen Weltweisen nicht nur nicht in der Originalsprache, sondern auch nicht einmal in unmittelbaren Uebersetzungen

 aus

aus dem Griechischen kennen lernten. Die Araber selbst verstanden die griechische Sprache nicht, und man findet in der ganzen arabischen Literärgeschichte sehr wenig gebohrne Araber, von denen man mit historischer Zuverlässigkeit behaupten könte, daß sie der griechischen Sprache mächtig gewesen seyen. Um also die Werke der Griechen in die arabische Sprache übertragen zu können, mußten sie erst in das Syrische übersetzt werden, welche Sprache mit der arabischen Verwandtschaft hatte, also leichter und lieber von den Arabern gelernt wurde, und auch diesen durch ihre längere und genauere Verbindungen mit den Syrern schon geläufiger geworden war. Die Syrer hatten aber schon seit dem fünften Jahrhunderte angefangen, einzelne griechische Werke in ihre Sprache zu übersetzen. Ueberhaupt waren sie nach ihrer Unterjochung durch Alexander den Grossen während der Herrschaft der Seleuciden mit der griechischen Literatur vertraut geworden; Antiochia, Berytus, Edessa, waren berühmte Pflanzschulen der Wissenschaften; und mehrere der gelehrtesten Philosophen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung waren [illegible] von Geburt. Daß sie [illegible] [illegible]

Sm-

Studium der griechiſchen Arzneykunde unter ſich, und es waren auch eigentlich ſyriſche Aerzte, in der Schule der griechiſchen Aerzte und Philoſophen gebildet, welche dieſe den Khalifen empfahlen. Die Ueberſetzergeſellſchaft, welche ſich auf Al Mamun's Betrieb in Bagdad bildete, beſtand daher auch gröſſtentheils aus Syrern; die Werke der Griechen wurden alſo auch zuerſt in das Syriſche überſetzt, und hernach aus dem Syriſchen in das Arabiſche. An der Spitze jener Geſellſchaft ſtand Johann Meſue, aus Damaskus, Arzt und Günſtling des Khalifen Raſchid, der ſich auch bey deſſen Nachfolgern bis auf die Regierung des Khalifen Motawackel in Gunſt und Anſehn erhielt. Zu den thätigſten Mitgliedern derſelben gehörten Honain Ebn Jſaak, ſein Sohn Jſaak Ebn Honain, und ſein Enkel Hobaiſch. Dieſem Geſchlechte ſind urſprünglich die meiſten noch gegenwärtig in mehrern Bibliotheken handſchriftlich vorhandenen ſyriſchen und arabiſchen Ueberſetzungen griechiſcher Schriftſteller zu verdanken. Honain war ein Araber von Geburt, der aber zu der chriſtlichen Secte Ebad gehörte, welche von den übrigen Arabern abgeſondert lebten. Johann Meſue verweigerte ihm den Unterricht in der Arzneykunde. Dadurch ward Honain bewogen, nach Griechenland zu gehn, wo er ſich ein paar Jahre aufhielt, die griechiſche Sp rache lernte,

 mit

mit der Kenntniß dieser ausgerüstet, und eine Menge griechischer Bücher versehn nach Bagdad zurückkehrte, und nun hier eine Uebersetzungsfabrik errichtete. Nachdem die Uebersetzungen einmal gemacht waren, wurden die Originale vernachlässigt, und dem Zeugnisse des arabischen Geschichtschreibers Genzi aus Bagdad zufolge, das Leo Africanus *) anführet, befahl Al Mamun sogar ausdrücklich, die griechischen Originale, nachdem sie übersetzt wären, zu verbrennen. Daß diese Originale in der Folge kritisch benutzt werden könten, daran dachte man damals nicht, und dem Al Mamun war es nur darum zu thun, die in den Werken der Griechen enthaltenen Kentnisse seiner Nation durch die Uebersetzungen anzueignen, nicht aber das Studium der griechischen Sprache als solcher zu befördern. Vermuthlich erstreckte sich jener Befehl Al Mamuns auch nur auf die Originalwerke, deren Uebersetzungen auf seine unmittelbare Veranlassung verfertigt wurden.

S. Bruckeri hist. crit. philos. T. III. p. 17. Vgl. über die Uebersetzungen [illegible] Casiri bibl. [illegible]

*) Leo African. de viris illustr. Arabibus [illegible] bus ap. Fabric. [illegible] Vol. XIII. p. 248.

§. 618.

Aus der Art, wie die griechiſche Literatur bey den Arabern Eingang fand, kann man ſich erklären, warum ſie nur einen Theil derſelben vorzugsweiſe aufnahmen, und warum ſie auch mit dieſem, ſoviel ſich itzt urtheilen läßt, nur ſehr unvollkommen bekant wurden. Die Arzneykunde, die Aſtrologie, und die Philoſophie, die damals mit jenen beyden, beſonders mit der erſtern, aufs genaueſte zuſammenhing, waren die von den Griechen cultivirten Diſciplinen, die für die Araber das meiſte Intereſſe hatten, und um deren willen ſie den Plan entwarfen, die griechiſche Literatur auf den vaterländiſchen Boden zu verpflanzen. Auch waren es Aerzte und Aſtrologen, deren ſie ſich als Werkzeuge dazu bedienten. Daher kam es, daß größtentheils Werke mediciniſchen, philoſophiſchen, aſtronomiſchen und mathematiſchen Inhalts aus dem Griechiſchen in das Syriſche und Arabiſche überſetzt wurden. Um die griechiſche Poeſie und Geſchichte bekümmerten ſich die Araber ungleich weniger. Der Mythologie der Griechen, ihrer dramatiſchen und lyriſchen Behandlung derſelben, den Begebenheiten der ältern griechiſchen Republiken, die den Stoff der griechiſchen Geſchichte ausmachten, konten dieſe Orientaler auch ſchon ihrer religiöſen und politiſchen Vorſtellungsart wegen keinen Geſchmack

abgewinnen. Der Genius der Griechen war in diesem Betrachte ihrem eigenen gar zu fremde. Allenfalls waren es noch die Homerischen Gesänge aus der griechischen Poesie, und die Thaten Alexanders des Grossen, die ihre Aufmerksamkeit an sich zogen. Aber dem Nutzen, den die Uebersetzungen jener wissenschaftlichen Werke der Griechen ihnen hätten leisten können, war die schlechte Beschaffenheit dieser Uebersetzungen selbst hinderlich. Sie wurden mit grosser Eilfertigkeit veranstaltet; von Leuten, die der Sprache des Originals und ihrer eigenen Muttersprachen in Beziehung auf schriftstellerischen Gebrauch nicht recht mächtig waren; und die ganze Uebersetzungsunternehmung wurde zu sehr als mechanisches Geschäfft betrieben, als daß dabey auf die erfoderliche Vollkommenheit der Ausführung hätte geachtet werden können. Ferner muß wohl darauf gerechnet werden, daß weder die syrische noch die arabische Sprache den Grad von Ausbildung und Reichthum hatten, den sie hätten haben müssen, wenn sie sich den griechischen Ideen und ihrer Darstellung völlig hätten anschmiegen sollen. Selbst daß die arabischen Uebersetzungen nicht unmittelbar aus dem Griechischen gemacht waren, sondern mittelbar aus syrischen Uebersetzungen, war ihrer Güte sehr nachtheilig; denn der Werth jener wurde [illegible] des Werths [illegible] bestimmt, [illegible] es dem arabischen Ue-

Uebersetzer an den Talenten und Kentnißen nicht mangelte, deren es dabey bedurfte. Diese Ursachen, und vielleicht noch mehr andere, die wir itzt nicht kennen, müssen auch in einem hohen Grade eingewirkt haben; denn die arabischen Uebersetzungen, welche sich bis auf unsre Zeiten erhalten haben, sind unglaublich schlecht. Nicht nur ist der Sinn sehr oft verfehlt worden; die Namen von Philosophen oder andern Personen, deren die griechischen Schriftsteller erwähnen, sind seltsam verunstaltet; sondern es kommen auch häufig ganz sinnlose Stellen vor. Freylich können wir itzt über die arabischen Uebersetzungen nur nach den lateinischen urtheilen, die im Mittelalter von ihnen wiederum verfertigt sind, die aber selbst meistens nicht unmittelbar aus dem Arabischen, sondern aus dem Hebräischen flossen, in welches die Rabbinen die arabischen Uebersetzungen zunächst übertragen hatten. Es mag hierbey allerdings eine Menge von Fehlern sowohl den Rabbinen als den lateinischen Uebersetzern, von denen jene vielleicht des Arabischen, diese des Hebräischen nicht recht kundig waren, zur Last fallen; inzwischen die Verunstaltung der Namen rührt doch von den Arabern her, und diese beweist hinlänglich, daß sie gewiß auch einen großen Theil der übrigen Fehlerhaftigkeit und Sinnlosigkeit ihrer Uebersetzungen verschuldet haben. Die Vernachlässigung und Vernichtung der

griechischen Originalexemplare, nachdem sie in syrischen oder arabischen Uebersetzungen vorhanden waren, machte auch eine gründliche Verbesserung der letztern zu der Zeit unmöglich, da die Araber selbst tiefer in das Studium der griechischen Philosophie eingedrungen waren. Es wird zwar einigen der berühmtesten arabischen Philosophen das Verdienst einer Revision beygemessen, z. B. dem Averrhoes die Revision der arabischen Uebersetzung von den Werken des Aristoteles, beygelegt; aber diese Revisionen scheinen nicht darin bestanden zu haben, daß man die Uebersetzungen mit den griechischen Originalen verglichen, und nach diesen berichtiget hätte; sondern sich bloß auf Correcturen der Handschriften in Ansehung begangener Schreibfehler, oder auch auf Verbesserungen, die etwa der unmittelbare Zusammenhang dargeboten, erstreckt zu haben.

[illegible] Vives [illegible] corrupt. [illegible] 1567. Eine Probe, [illegible] Averrhoes den Aristoteles [illegible] Drucker [illegible] Uebersetzung der ersten [illegible] Metaphysik [illegible] herausgegebene arabische Uebersetzung

setzung der Tabula Cebetis, die der Araber ein Gespräch des Cebes mit dem Herkules Platonikus betitelt, wozu die Ausrufungsformel ω Ἡρακλεις ihn veranlaßt hat.

§. 619.

Da die Quellen so trübe floßen, aus denen die Araber die Philosophie der Griechen schöpfen konten, so kann man schon im Voraus abnehmen, wie unbedeutend ihre Fortschritte in dieser gewesen seyn mögen. In der That schränkte sich ihr ganzes Studium der Philosophie hauptsächlich auf das Lesen der Aristotelischen Schriften und seiner Ausleger ein, denen sie mit blinder Bewunderung und sclavischer Anhänglichkeit folgten, sogar auch alsdenn, wenn in dem Texte, welchen sie vor sich hatten, durchaus kein Sinn war. Nähme man an, daß die Arabischen Gelehrten sich bloß aus den Uebersetzungen der Werke der Griechen unterrichtet hätten; so müßte man entweder an ihrer vernünftigen Denkart überhaupt zweifeln, oder es unbegreiflich finden, wie sie ihren Geist haben mit Studien anstrengen können, deren Gegenstände sich ihnen doch sehr oft als barer Nonsense aufdringen mußten. Wäre auch das Vorurtheil, das man für die Wissenschaft der

Grie-

[illegible] einmal gefaßt hätte, noch so [illegible] ge-
[illegible] es hätte wohl eine kurze Zeit [illegible]durch
[illegible] können; aber es müßte sehr bald bey
[illegible] Ansicht [illegible] reifem Nachdenken,
[illegible]rch die Producte dieser Wissenschaft, wie sie
[illegible] Araber vor sich hatten, widerlegt worden
[illegible]. Allein die Araber erwarben sich auch ih-
[illegible] Kentniße durch den mündlichen Unterricht
[illegible]stlicher und jüdischer Gelehrten, oder solcher
[illegible] ihren Landsleuten, die den Unterricht die-
[illegible]nossen hatten, und mittelst desselben [illegible]
[illegible] auch manche philosophische Begriffe
[illegible] faßlich geworden seyn, die ihnen
[illegible] sie sie hätten aus den Urkunden [illegible]
[illegible] einsehn sollen, schlechthin unverständ-
[illegible]ben wären. So wurde die Achtung
[illegible] Urkunden bey den Arabern erhalten,
[illegible] sie dieselben nicht verstanden, sie [illegible]
[illegible] dem wirklich Sinnlosen einen Sinn,
[illegible] bestrebten sich diesen so gut heraus [illegible]
[illegible] zu deuten, wie sie konnten; obgleich [illegible]
[illegible] die sie hierauf wandten, immer [illegible]
[illegible]

§. 626.

[illegible]

würde

würde doch die Geſchichte von ihren eigenen Anſichten philoſophiſcher Gegenſtände, aus Mangel an Nachrichten darüber und bey dem Verluſte der meiſten arabiſchen Schriften philoſophiſchen Inhalts, nur ſehr wenig erzählen können. Sie muß ſich daher begnügen, von den Arabern, die durch ihre philoſophiſche Einſicht zu einer großen Celebrität bey ihren Landsleuten gelangten, die wichtigſten Lebensumſtände, und etwa das Charakteriſtiſche ihres philoſophiſchen Verdienſtes zu bemerken, ſo weit es ſich im Allgemeinen hiſtoriſch beſtimmen läßt. Unter denen, welche ſich zuerſt als Philoſophen bey den Arabern auszeichneten, ſind am merkwürdigſten **Alkendi**, **Alfarabi** und **Avicenna**. Der erſte **Abu Juſef Jakob Ebn Eſchak Alkendi** war gebürtig aus Basra, der berühmten Handelsſtadt am perſiſchen Meerbuſen, und blühte unter der Regierung des Al Mamun und ſeiner nächſten Nachfolger, bey denen er ſehr in Gunſt ſtand. Die arabiſchen Schriftſteller nennen ihn vorzugsweiſe den Philoſophen, und geben ihm nach orientaliſcher Sitte ſehr ehrenvolle Beynamen. Er war ein eifriger Verehrer des Ariſtoteles, und ſeine Schriften enthalten Commentare zu den Werken, beſonders zu dem Organon, deſſelben. Mit der Philoſophie verband er ein eifriges Studium der Mathematik und der Arzneykunſt. Die Mathematik empfahl er ſeinen Landsleuten

in

in einem besondern Tractate als nothwendige Einleitung zur Philosophie. Auch die Arzney[illegible] hat er mathematisch behandelt, und die [illegible]schaften und Wirkungen der Arzneymittel [illegible] nach Regeln der Arithmetik bestimt haben. Wegen seiner Abweichungen von der gewöhnlichen Auslegung des Koran bekam er Streitigkeiten, bey denen er sich aber auf eine für seinen [illegible] sehr rühmliche Art benahm. Einen der [illegible]sten Zeloten unter seinen Gegnern, [illegible] Lehrschar, mußte er [illegible] das Studium der Mathematik und Philosophie zu [illegible] [illegible] der Folge in [illegible] [illegible] Schüler, [illegible] sich bekannt [illegible] Schriften hervorbrachte. [illegible] [illegible] Ebn [illegible] [illegible] [illegible] Namen von der [illegible] [illegible] Geburtsort [illegible] [illegible] Er war von einem [illegible] [illegible] Geschlechte, [illegible] [illegible] den Wissenschaften [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible] es wird [illegible] [illegible] [illegible] derselben [illegible] [illegible] philosophischen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

Werke logiſchen, phyſikaliſchen, metaphyſiſchen und politiſchen Inhalts. Er ließ ſich, wie faſt bey allen gelehrten Arabern der Fall war, nicht bloß auf Philoſophie, ſondern auch auf Mathematik, Aſtronomie und Aſtrologie, und Arzneykunde ein. Da er durch ſeine Gelehrſamkeit gerade in der Epoche berühmt wurde, wo die Theilnahme der Khalifen und der vornehmen Araber überhaupt an der Literatur am lebhafteſten war, ſo wurde er von mehrern Regenten in Aſien unter den glänzendſten Anerbietungen an ihren Hof eingeladen. Er lehnte dieſe aber ab, und da er ſein väterliches Vermögen zu ſeinem Unterhalte hinreichend fand, ſo zog er ſich in das ſtille Privatleben zurück, wo er ſeine ganze Muſſe den Wiſſenſchaften widmete. So weit von ihm Schriften noch übrig, oder dem Titel nach gekannt ſind, waren ſie ſämtlich Commentare zu Ariſtoteliſchen Werken. Die Scholaſtiker legen ihm ein Buch de cauſis bey, das die Alexandriniſche Vorſtellungsart über die erſten Gründe der Dinge enthält, aber nicht von ihm herrührt, ſondern vielmehr ein Auszug aus der Platoniſchen Theologie des Proklus iſt.

S. *Brucker*. hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 63. — Das Buch de cauſis findet ſich in den Opp. Ariſt. Vol. III. Venet. 1552. Vgl. Tiedemann's

[illegible]'s Geist der speculat. Philos. [illegible]
[illegible] S. 108.
[illegible]

[illegible]

Zu einem noch bey weitem größern Ruhme, als Alkendi und Alfarabi, gelangte Abu Ali Al Hossain Ebn Sina Al Schaich Al Rais, gewöhnlich von den Lateinern genannt Avicenna. Er war auch wirklich jenen beyden an Geist und Kenntnissen weit überlegen. [illegible] gebohren zu Bochara im J. [illegible] nach [illegible]. Da er [illegible] erhielt er [illegible] nach Bagdad [illegible] Anstrengung, wie er selbst [illegible] erzählt [illegible] der Philosophie [illegible] Durch [illegible] Freyheit [illegible] den Stande gesetzt, unsere Kenntniß der [illegible] sich zu [illegible] gängern [illegible] unter seinen [illegible]

er bereits zwey Jahre darin zugebracht hatte. Die Urſache ſeiner Gefangenſchaft war, weil er dem Stadthalter zu Bochara, Enkel des Sultans von Bagdad, den Anſchlag des letztern ihn zu vergiften, nicht entdeckt hatte. Avicenna verſchwieg die ihm von dem Sultane zu Bagdad gethane Zumuthung aus Dankbarkeit gegen denſelben, und um einen blutigen Krieg zwiſchen ihm, und deſſen Enkel und Bruder, die ſich ohnehin gegen ihn verbündet hatten, zu verhindern. Ausſchweifungen in der Wohlluſt, denen Avicenna nachgegangen hatte, zogen ihm einen tödlichen Durchfall zu, an welchem ſeine eigene mediciniſche Kunſt ſcheiterte. Er ſtarb um das Jahr 1050 nach C. G. Es iſt zu bedauern, daß die meiſten philoſophiſchen Schriften des Avicenna verloren ſind. Denn wahrſcheinlich würden ſie uns eine beſſere Meynung von der arabiſchen Philoſophie überhaupt einflöſſen, als wir zu hegen pflegen. Wie tief Avicenna in die Philoſophie eingedrungen war, und wie ſehr er ſich zugleich als Selbſtdenker, und auch durch die Klarheit und Beſtimtheit ſeiner Ideen, auszeichnete, kann ſchon eine kurze Ueberſicht ſeiner metaphyſiſchen Begriffe beweiſen. **Erſtlich**: Als ausſchließlichen Gegenſtand der **Metaphyſik** nahm er das abſolute Seyn, das **Ding an ſich** an, weil dieſes allen möglichen Prädicaten und den durch dieſelben be-

[illegible] Dingen zum Grunde liege, und folglich in keiner andern Disciplin untersucht werden könne. Das Ding an sich wird aber in der Metaphysik soweit erwogen, bis man zu den Bestimmungen desselben gelangt, vermöge deren Quantität und Qualität an ihm unterschieden werden können, und durch welche es Gegenstand der Mathematik und der Naturwissenschaft wird. Es erhellt hieraus zugleich der Zweck und Nutzen, welchen die Metaphysik in Beziehung auf alle übrige Disciplinen hat. Sie soll das Wesen und die letzten [illegible] der Dinge bestimmen, und also auch für alle übrige Erkenntniß von Dingen letzte Gründe lie[illegible]fern. Daß Avicenna das absolute Seyn ob[illegible] machen, und das letzte Princip desselben nicht im erkennenden Subjecte [illegible] sich nach dem Standpuncte, von welchem aus er philosophirte, gar nicht anders erwarten. [illegible] Die Reihe der verschiedenen Beziehungen, in welchen das Ding [illegible] kann, bestimmte Avicenna [illegible]. Zuerst sollen das Mögliche, [illegible] und Zufällige, [illegible] das Wirkliche, [illegible] und Accidenz, die Begriffe der [illegible] und des Individuums [illegible] der Ursache, [illegible] Wirkung [illegible] der Einheit, der [illegible] und des Gegensatzes; endlich [illegible] die oberste [illegible]

 Din-

Dinge untersucht werden. Drittens: Das Ding an sich kann gar nicht erklärt werden. Avicenna beweist dieses theils daraus, daß es zuletzt ein absolut Unerklärliches geben müsse, weil sonst das Erklären in's Unendliche fortgehen, oder in einem Cirkel erklärt werden müßte; theils durch eine Kritik der damals bekanten Definitionen des Dinges. Die Erklärung, ein Ding sey dasjenige, was wirkt und leidet, definirt ein klares Merkmal durch ein minder klares, und ein unmittelbares Merkmal durch solche, die erst mittelbar durch Schlüße eingesehen werden können. Eine andere Erklärung, ein Ding sey dasjenige, wovon sich etwas mit Wahrheit aussagen lasse, erklärt nur im Cirkel. Viertens: Auch das Mögliche und Unmögliche, das Nothwendige und Zufällige, sind keiner Definitionen fähig. Das Nothwendige setzt schon das Mögliche und Unmögliche voraus, und umgekehrt setzt das Mögliche wieder das Nothwendige voraus; Avicenna zeigt zugleich durch eine Kritik der damaligen Definitionen die Richtigkeit seiner Behauptung. Fünftens: Ein nothwendiges Ding hat keine Ursache. Denn hätte es eine Ursache, so hienge sein Daseyn von dem Daseyn dieser ab, und es wäre also nicht nothwendig. Hingegen, damit das Mögliche wirklich sey oder nicht sey, dazu wird eine Ursache erfodert. Denn damit das Mögliche wirk-

 lich

lich werde, muß das Seyn zu ihm hinzukom-
men; und damit es nicht sey, muß das Seyn
von ihm getrennt werden; beides aber kann
seinen Grund in dem Möglichen selbst nicht
haben, sondern es muß dazu eine äussere Ur-
sache vorausgesetzt werden. Sechstens: Ein
nothwendiges Wesen kann nur ein einziges
seyn, und es ist daher auch nur Ein nothwen-
diges Wesen ursprünglich möglich. Wollte man
mehre nothwendige Wesen annehmen, so un-
terschieden sie sich entweder durch ihr Wesen
selbst, oder durch den Begriff, daß sie meh-
rere als Individuen Einer Gattung wären.
Durch ihr Wesen können sie sich aber nicht
unterscheiden, weil sie nothwendig sind, und
ihnen als solchen dieselbe Definition zukom-
men muß. Durch den Begriff der Mehrern
als Individuen Einer Gattung kann auch kein
Unterschied unter ihnen statt finden. Denn
entweder gründete sich dieser Unterschied auf
ihr Wesen oder nicht. Im erstern Falle müß-
ten die mehrern Wesen als solche verschieden
seyn, was sie nach dem Obigen nicht sind;
im andern Falle müßte die Verschiedenheit eine
Ursache ausser dem Nothwendigen haben; dann
wären aber die Wesen, [illegible] sie von einer äus-
sern Ursache abhiengen, nicht nothwendig.
Siebentens: Die Einheit und die Zahl
überhaupt läßt sich theils als bloßes Gedan-
kending, theils als ein objectives Reale be-
trach-

trachten. Jenes ist sie unabhängig von allem zählbaren Stoffe, auf welchen sie bezogen werden kann; dieses ist sie in Beziehung auf einen solchen zählbaren Stoff vorgestellt. Auf dieselbe Weise erklärt Avicenna den Begriff vom Verhältnisse der Dinge als subjectiv und objectiv, je nachdem die Beziehung ist, in welcher er vorgestellt wird. Achtens: Ein Subject ist dasjenige, in welchem ein Anderes, aber nicht als Theil desselben, ist. Dadurch unterscheidet sich das Subject von dem Zusammengesetzten. Neuntens: Den Körper erklärt Avicenna durch die bloße Ausdehnung. Die bestimten Dimensionen in die Länge, Breite und Tiefe sind dem Körper nicht wesentlich eigen; sie kommen nicht allen Körpern zu, und eine Grenze des Körpers ist nicht nothwendig, sondern erst eine Folge seiner Endlichkeit. Der mathematische Körper hat nothwendig bestimte Grenzen der Ausdehnung, der physische als solcher nicht. Sofern der Körper die körperliche Form annehmen kann, ist er ein bloß möglicher Körper. Das Subject eines möglichen Körpers heißt Materie. Die Materie ist Substanz, sofern sie in keinem andern Subjecte ist; sofern sie aber für die körperliche Form Empfänglichkeit hat, ist sie eine körperliche Substanz. Zehntens: Solche Qualitäten, wie das Weiße, die Wärme, die Kälte, u. a.

 sind

sind nicht Substanzen, sondern nur Accidenzen. Als Substanzen müßten sie entweder körperlich oder unkörperlich seyn. Sie sind aber zuvörderst nicht unkörperlich; denn wenn aus ihnen Körper zusammengesetzt werden können, so sind sie ausgedehnt und theilbar; kann das aber auch nicht geschehen, und existiren sie nur durch die Verbindung mit Körpern, so nehmen sie doch einen Ort ein, und da komt ihnen ebenfalls die Ausdehnung und Theilbarkeit zu. Sie können aber auch nicht körperlich seyn. Wären sie dieses, so müßten sie sich entweder von ihrem Körper trennen lassen, oder nicht. Ließen sie sich nicht von ihm trennen, so wären sie doch nur Accidenzen, und nicht Substanzen. Ließen sie sich aber trennen, so wären sie nicht mehr Qualitäten, die einem andern Körper inhärirten, sondern für sich bestehende Körper. Elftens: Vor aller Entstehung der Dinge muß die Materie vorhergehn. Etwas, das entsteht, ist noch nicht; es ist also, bevor es entsteht, ein bloß Mögliches. Dieses Mögliche ist entweder in einem Subjecte oder nicht. Wäre es nicht in einem Subjecte, so wäre das Mögliche an sich selbst eine Substanz, und das widerspricht dem Begriffe desselben. Folglich setzt jedes entstehende Ding ein Subject voraus, in welchem seine Möglichkeit enthalten

war,

war, und dieses Subject der möglichen Entstehung der Dinge ist die Materie.

Einer Kritik aus Grundsätzen der Transscendentalphilosophie bedürfen diese ontologischen Begriffe wohl nicht. Mit manchen derselben ist auch die gangbare Ontologie nicht einstimmig. Uebrigens läßt sich das ontologische System des Avicenna nicht ganz vollständig darstellen, weil der Text seiner Metaphysik zu dunkel ist, vermuthlich durch Schuld des lateinischen Uebersetzers. S. *Avicennae* Metaphysica per Bernardinum Venetum; Venet. 1493. Vgl. Tiedemann's Geist der specul. Phil. B. IV. S. 109 ff. Ueber seine Studien zu Bagdad giebt Avicenna selbst beym Abulfaradsch (Hist. dynast. IX. p. 230. cf. *Bruckeri* hist. crit. phil. T. III. p. 81) folgende Nachricht: Per sesqui annum libris legendis sedulo incubui, et quoties aliqua in quaestione perplexus essem, aut medium syllogismi terminum non invenirem, ad templum me recepi, et ad omnium creatorem preces supplex effudi, donec aperiretur mihi in eo, quod abstrusum et reconditum erat. Noctu domum meam reversus, lucerna coram me posita, legendo et scribendo operam dedi, et quandocunque me invasit somnus, aut debilitatem aliquam sensi, acceptum vini poculum bibi, donec ad me redirent vires; deinde ad legendum reversus sum. Quod si me occuparet vel levissimus somnus, de ipsis illis quaestionibus somniabam, adeo vt multarum ex ipsis rationes

 mihi

mihi per insomnia notae factae fuerint. Neque ita facere destiti, donec solidam dialectices et physices cognitionem acquisivissem.

§. 622.

Ausser den bereits genannten arabischen Philosophen müssen noch einige andere charakterisirt werden wegen des Ruhmes, den sie sowohl bey ihren Landsleuten, als bey den Scholastikern im Mittelalter hatten. Als eifriger Vertheidiger des orthodoxen Islamismus gegen abweichende Vorstellungsarten, und besonders gegen die alexandrinische Philosophie, zeichnete sich aus Abu Hamed Muhammed Ebn Muhammed Ebn Achmed Al Gazali, gewöhnlich Al Gazel genannt. Er war aus der berühmten asiatischen Handelsstadt Tos oder Tus gebürtig, der Sohn eines reichen Kaufmanns, der ihn, da er früh Talent zeigte, den Wissenschaften bestimmte. In diesen machte er auch so große Fortschritte, daß er zu Bagdad als öffentlicher Lehrer angestellt wurde. Bey seiner Ankunft daselbst giengen ihm die obrigkeitlichen und vornehmern Personen und ein großer Theil der übrigen Einwohner entgegen, wohnten seiner ersten Vorlesung bey, und Al Gazel wußte die Theilnahme des gebildeten Publicum's an seinen Vor-

Vorträgen auch in der Folge zu fesseln. Ungeachtet des Gewinnes an Ehre und Reichthum, den ihm sein Beyfall verschaffte, legte er aber doch nach einiger Zeit unerwartet sein Amt nieder, schenkte fast sein ganzes gesammeltes Vermögen den Armen, und wallfahrtete als Pilgrim nach Mekka. Aus Arabien begab er sich nach Syrien und Aegypten, verweilte zu Kairo und Alexandria, um einen der berühmtesten Mohammedanischen Theologen, den Etartosi, zu hören, und kehrte darauf nach Bagdad zurück, wo er im fünf und funfzigsten Jahre seines Alters 1127. nach C. Geb. starb. Unter seinen Schriften machten bey den Arabern diejenigen das meiste Aufsehen, die theologischen und politischen Inhalts waren. Durch die letztern, da er in ihnen die bestehende Gesetzverfassung angriff, wurde er in verdrüßliche Streitigkeiten verwickelt; eine derselben wurde öffentlich verbrannt. In Beziehung auf die Geschichte der Philosophie ist seine Schrift: Destructio philosophorum, am wichtigsten. Sie enthielt eine Apologie der mohammedanischen Lehre von Gott und der Schöpfung der Welt gegen die Alexandrinischen Vernünfteleyen und die Behauptung der Weltewigkeit. Wir kennen dieses Werk aber nur aus der Widerlegung des Averrhoes Destructorium Destructorii, und auch diese ist in einer so schlechten und verworrenen Ue-

Uebersetzung auf uns gekommen, daß sich die Raisonnements beyder Philosophen nicht verständlich und im Zusammenhange daraus auffassen lassen.

S. *Averrhoes* Destructio Destructionis in dessen Opp. T. IX fol. 77. Venet. 1560. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. III p. 93. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV. S. 120. wo einige Behauptungen des Al Gazel ausgehoben, und umständlicher erörtert sind.

§. 623.

Um ein halbes Jahrhundert später als Al Gazel lebte Abubekr Ebn Thophail. Er war gebohren zu Sevilla, damals dem Sitze der Spanischen Khalifen, aus einem sehr edlen Geschlechte, das lange die höchsten Ehrenstellen bey den Khalifen bekleidet hatte. Sein Vater verlor durch innere Unruhen sein Amt und Vermögen, und dies veranlaßte den Thophail, sich der Medicin und Philosophie zu widmen, um sich dadurch seinen Unterhalt zu verschaffen. Er brachte es in beyden Wissenschaften so weit, daß er ein berühmter Lehrer derselben wurde. Averrhoes und Maimonides waren seine Schüler. Als Philosoph war er entschiedener Anhänger des Alexandri-

drinismus. Aber die Art, wie er denſelben darſtellt, zeugt von einer originalen Denkkraft und einer ſehr fruchtbaren Phantaſie. Er iſt Verfaſſer eines Romans Hai Ebn Yokdan, vielleicht des ſchätzbarſten Ueberreſtes der philoſophiſchen Literatur der Araber, der ſich bis auf unſere Zeit erhalten hat. Er dichtet hier einen Menſchen, der nach einer Ueberſchwemmung auf einer Inſel allein übrig bleibt, von einer Hirſchkuh geſäugt wird, und ohne alle geſellſchaftliche Verbindung mit andern Menſchen aufwächſt. Durch eignes Nachdenken entwickelt dieſer Naturmenſch nach und nach philoſophiſche Begriffe über die Seele, die Welt und die Gottheit, die denn den Stoff und Zweck des Romans ausmachen. Die Fiction iſt mit vieler Wahrſcheinlichkeit angelegt und durchgeführt, und die Erzählung empfiehlt ſich durch Leichtigkeit und Anmuth.

§. 624.

In der Darſtellung des alexandriniſchen Eklekticismus nimt Thophail folgenden Gang. Er erklärt zuvörderſt die Principien der körperlichen Natur. Alle Elemente haben etwas gemeinſchaftlich, das keinem von ihnen beſonders zukomt, das alſo weder leicht noch ſchwer, weder warm noch kalt, weder feucht noch

noch trocken ist. Dies Gemeinschaftliche der Elemente erhellt daraus, daß sie sich alle in einander verwandeln. Abstrahirt man aber von den besondern Eigenschaften der Körper, so bleibt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe als gemeinschaftliches Merkmal übrig. Gleichwohl ist die Ausdehnung nichts Selbstständiges; auch verändert sie sich oft in den Körpern; es muß demnach noch etwas von ihr Verschiedenes bey den Körpern zum Grunde liegen. Das ist die erste formlose Materie, die in Verbindung mit der Ausdehnung den Körper constituirt. Thophail folgert hieraus, daß alle Qualitäten der Körper, mithin auch ihre Kräfte, Formen sind. Die Formen sind demnach die Principien der Thätigkeit in der Natur. Sie sind selbst von der Materie verschieden, als zu welcher sie hinzukommen, also durch die Sinne nicht erkennbar, und geistig. Mit der geistigen Natur der Formen ist auch das Princip des Lebens verbunden, nur daß dieses den Körpern in höheren und geringerem Grade zukommt. Einige Körper haben nur Eine, andere mehr Bestimmungen der Form; danach richten sich auch die verschiedenen Aeusserungen des Lebensprincips. Die Elemente haben nur Eine Bestimmung der Form; ganz ohne dieselbe können sie nicht seyn, weil sie sonst nie des Lebens welches theilhaft werden können; aber das Leben

Wirksamkeit mannichfaltiger. Die Pflan-
aben stärkeres Leben als die Materie, weil
nen ein Element herschend ist, und das
dieses Elements sich ungehinderter äussert;
sitzen aber auch nur so viel Leben, als sie
diesem herschenden Elemente enthalten.
Leben der Thiere ist wiederum stärker als
Pflanzenleben, weil die Mischung der
ents in jenen von der Beschaffenheit ist,
eines das andere beherscht, mithin jedes
gleiche Weise seine Lebenskraft äußert.
der Gleichheit der Mischung erklärt Tho-
die Natur des Seelenwesens. Dieses
inen Sitz im Herzen; es ist feiner als
er und Erde, dicker als Feuer und Luft,
o ein Mittelding zwischen allen vier Ele-
n, eben deswegen keinem entgegengesetzt,
h den Formen der Himmelskörper, denen
nichts entgegengesetzt ist. Der Lebens-
ist in dem Thiere ein einziger; er ist Quell

weder Empfindung, noch durch Abstraction von ihr unterschieden werden mag. Ungeachtet sich der Lebensgeist, wie das Licht, überall verbreitet, so belebt er doch nicht alles, und nicht in gleichem Grade. Der Grund hievon liegt in der verschiedenen Einrichtung der Körper, so wie einige Körper das Licht gar nicht, andere sehr unvollkommen, andere es vollkommen zurückwerfen. Der Alexandrinischen Vorstellungsart gemäß behauptete Thophail auch die Einheit aller Geschöpfe, vermöge der Einheit des sie belebenden Geistes. Es ist dasselbe Princip der Thätigkeit, das in der Materie, in den Pflanzen, in den Thieren und den Menschen wirksam ist, und die Verschiedenheit der Wesen beruht nur auf ihrem Scheine.

Thophail behauptete auch die Endlichkeit und Ewigkeit der Welt [illegible] auf folgende Art [illegible] Der Punct, wo [illegible] man sieht, ist [illegible] die Ausdehnung [illegible] diesem Puncte [illegible] Linien [illegible] Weltraum [illegible] ihm [illegible] Raum [illegible] lasse [illegible] desselben [illegible] unbeschränkt [illegible]

nen parallel fortlaufen. Beyde Linien gehen nun in's Unendliche fort. Es muß aber die beschnittene der unbeschnittenen entweder gleich seyn, oder nicht; das erste kann nicht seyn, weil ein Stück von ihr abgeschnitten ist; ist aber das letztere, so ist jene kürzer als diese; und folglich endlich. Auch das abgeschnittene Stück ist endlich; wird dieses auch dem Ganzen wieder zugefügt, bleibt dieses dennoch endlich. Nun wird aber durch die Wiederanfügung des abgeschnittenen Stückes die beschnittene Linie der unbeschnittenen gleich; also muß auch diese endlich seyn. Es lassen sich aber bey jedem Körper solche Linien annehmen; folglich ist jeder Körper, und also auch die Welt endlich. Die Ewigkeit der Welt suchte Thophail mit dem Begriffe der Schöpfung derselben zu vereinigen, und bediente sich dazu einer bildlichen Argumentation. Wenn man einen Körper in der Hand hält und bewegt, so wird der Körper zwar von der Hand, aber zugleich mit der Hand bewegt. So ist Gott erster Beweger und Urheber der Dinge; aber die Bewegung und Schöpfung der Welt ist mit ihm zugleich; die Welt ist also Werk Gottes; aber dennoch mit ihm gleich ewig. Dies Raisonnement des Thophail gründet sich auf Täuschung. Daraus, daß die Welt geschaffen ist, schließt Thophail auf die Unkörperlichkeit Gottes. Die Welt setzte eine Ur-

[illegible]lichs voraus; diese kann nicht körperlich seyn; denn jeder Körper gehört mit zur Welt, und als solcher müßte die Gottheit selbst hervorgebracht seyn; ist die Gottheit aber nicht zur Welt gehörig, so ist sie auch nicht empfindbar, sondern geistiger Natur. Die Bestandtheile der Körper können sich trennen und vereinigen, äußerlich und innerlich; dies ist aber nicht der Fall bey unkörperlichen Dingen. Man kann daher nicht sagen, daß Gott mit einem Körper verbunden, oder von ihm getrennt sey; er ist weder in, noch ausser einem Körper. Sofern alle Formen eine Einheit ausmachen, und eine geistige Emanation der Gottheit sind, ist es eigentlich die Gottheit allein, die existirt, und die Mannichfaltigkeit von ihr verschiedener Wesen ist nur scheinbar. Nachdem Thophail seinen Naturmenschen zu dieser Höhe der intellectuellen Ansicht sich hat emporschwingen lassen, fängt er an sich in mystische [illegible] Vorstellungen vom Wesen der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt zu verlieren. Die Gottheit ist ihm das einzige wirklich [illegible] [illegible] dem Wesen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] durchaus einfach [illegible]; [illegible] [illegible] sie [illegible] Wesen [illegible] [illegible] [illegible] findet [illegible]

heit statt. Da der Mensch von der Gottheit Wissenschaft hat, so trinkt er selbst das Wesen der Gottheit aus. Um das Wesen der Gottheit anschaulich zu machen, vergleicht es Thophail mit dem Sonnenlichte. Ebn Jokdan erblikte in seiner Verzückung die oberste Sphäre, jenseit deren nichts Körperliches mehr ist; er nahm hier ein immaterielles Wesen gewahr, das aber weder das Urwesen selbst, noch auch diese Sphäre selbst, und doch von beyden nicht verschieden war. Es war wie das Bild der Sonne in einem glatten Spiegel, das aber weder die Sonne, noch der Spiegel, und doch von beyden nicht verschieden ist. Eben so nahm er in der nächsten Sphäre der Fixsterne ein immaterielles Wesen gewahr, welches weder das Urwesen, noch das Wesen der obersten Sphäre selbst war, und doch sich nicht von beyden unterschied. Es war wie das Bild der Sonne in einem Spiegel, das aus einem andern Spiegel zurückgeworfen wird. Durch diese symbolische Vorstellungsart meynte Thophail die Verbindung der Mannichfaltigkeit denkender Wesen mit der Einfachheit Gottes begreiflich zu machen.

§. 626.

Den Ruhm aller ältern arabischen Philosophen verdunkelte Averrhoes, oder mit sei-

vollständigen Namen Abul Walid Mohammed Ebn Achmed Ebn Mohammed Eben Roschd. Seine Art zu philosophiren, und insbesondre seine Commentare zum Aristoteles, haben auch auf die Philosophie der Christen im Mittelalter einen sehr grossen Einfluß gehabt. Leo Africanus hat seine Lebensgeschichte umständlicher erzählt. Er war gebohren zu Cordova in Spanien, aus einem sehr vornehmen Geschlechte. Sein Vater bekleidete daselbst die Würde eines Oberrichters und Oberpriesters. Er unterrichtete ihn selbst in der Mohammedanischen Theologie, und hielt ihm die berühmtesten Lehrer in andern wissenschaftlichen Kentnissen. Averrhoes studirte, wie es unter den Arabern gewöhnlich war, vorzüglich Mathematik, Philosophie und die Arzneykunst. Er erlangte durch seine Gelehrsamkeit ein so hohes Ansehn bey seinem Volke, daß er zum Oberrichter von demselben nach des Vaters Tode erwählt wurde. Zu eben diesem Amte und zugleich zur Würde des Oberpriesters der Provinz Mauritanien erwählte ihn das Volk in Marokko, und die Wahl wurde von dem Khalifen daselbst Jakob Al Mansor bestätigt. Averrhoes begab sich nach Marokko, brachte die Verfassung und Verwaltung der Justiz daselbst in Ordnung, bestellte Unterrichter in den verschiedenen Districten der Provinz Mauritanien, und kehrte darauf

dem Volke verhaßt geworden war, wur-
nach Spanien verwiesen; er entfloh nach
wurde hier inzwischen entdeckt und in
efängniß geworfen. Seine Richter wa-
m Theile geneigt, ihn zum Tode zu ver-
en; weil aber andere die Maaßregel po-
bedenklich fanden, so wurde er verur-
seine Irrlehre zu wiederrufen, und an
Thür der Moschee öffentliche Buße zu
Nachdem er seine Freyheit wieder er-
hatte, kehrte er nach Spanien zurück;
aber dort in großer Armuth, weil sein
ögen eingezogen war, und beschäfftigte
eistens mit theologischen Studien. Wäh-
seiner Abwesenheit von Marokko verfiel
ustizverwaltung in ihre vorige Schlech-
, theils durch die Unwissenheit, theils
die Ungerechtigkeit der Richter; das
wurde gegen diese erbittert, und ver-
den Averrhoes zurück. Der Khalife

[illegible] der gelehrtesten, weisesten und gerechtesten Männer.

Bruckers hist. crit. philos. T. III. p. 97.

§. 627.

Man muß die literarische Thätigkeit des Averrhoes bewundern, wenn man einerseits auf seine bürgerlichen Geschäffte und Verhältnisse, andererseits auf seine Schriften sieht, die wir gegenwärtig noch von ihm besitzen. [illegible] le die Stunden, die er seinen Berufspflichten entziehen konte, selbst die Nächte, widmete er den wissenschaftlichen Studien, und auch seine Verbindung mit dem Hofe, noch weniger die unglücklichen Ereigniße, die ihn eine Zeitlang trafen, waren ihm daran hinderlich. Er war ein enthusiastischer Verehrer des Aristoteles und der Ausleger desselben, dem er fast blindlings folgte. Den Aristoteles erklärte er für den einzigen Philosophen, für einen ausserordentlichen Mann, der alle seine Vorgänger weit übertroffen habe, und von keinem seiner Nachfolger erreicht worden sey. Aristoteles war es nach seinem Urtheile, der erst eine Philosophie aufstellte, und sie als Wissenschaft zu Stande brachte; was die frühern Philosophen Griechenlands gelehrt haben, [illegible] unentschieden, zweifelhaft, fragmentarisch, und

er dem Stagiriten einige Aufmerksamkeit
ient, ist Plato; aber sofern beyde densel-
Gegenstand behandeln, bleibt dieser hin-
jenem in einer großen Entfernung zurück.
e sehr Aristoteles die Philosophie als Wis-
haft vollendet habe, bewies Averrhoes
daraus, daß sein System fast anderthalb
rtausende existirt habe, ohne daß es habe
rlegt, oder durch irgend einen beträchtli-
Zusatz erweitert werden können. Wenn
dies erwäge, meynte er, so müsse man
igt werden, den Genius des Aristoteles
einen göttlichen zu halten. Die Schriften
Averrhoes sind daher auch nur Commen-
zu Aristotelischen Büchern, bey denen er
Werke der griechischen Ausleger, die er in
ersetzungen vor sich hatte, fleißig benutzte.
den Scholastikern im Mittelalter diese Wer-
er griechischen Ausleger fehlten, so bedien-
sie sich vorzüglich der Averrhoistischen Er-

ren. Ungeachtet der Bewunderung aber, die Averrhoes gegen den Aristoteles hegte, war er doch nichts weniger als reiner Aristoteliker; vielmehr war seine Philosophie im Wesentlichen die Alexandrinische, so wie sie in den griechischen Commentaren zum Aristoteles des Nikolaus Damascenus, Alexander Aphrodisieus, Themistius u. a. zum Grunde lag. Das Eigenthümliche seiner Vorstellungsart läßt sich aus der verworrenen Masse seiner Commentare nicht wohl ausheben. Es besteht aber größtentheils in einer besondern Art, wie er die Aristotelische Lehren deutlich machte, und hierin folgte er gewiß ältern Commentaren. So verband er die Aristotelische Weltbewegungstheorie mit dem Emanationssysteme. In der Materie sind alle Formen mit der Möglichkeit nach enthalten; die oberste Ursache (Gott), wovon alle Bewegung ausgeht, ist es, welche die Formen zur Wirklichkeit bringt. Sie ist die Form aller Formen. Die höchste Sphäre, die von der Gottheit bewegt wird, ist der Sternkreis. Dadurch empfängt der Sternkreis seine Form, und es entsteht die Bewegursache der Sphäre des Saturn. Aus dieser entspringt die Seele des Saturn, die Bewegursache der Jupitersphäre, und die Bewegursache des Saturn. Aus der Bewegursache der Jupitersphäre entsteht wiederum die Sphäre des Mars, die Seele des Mars, und

die dritte Bewegurſache. So geht die Emanation der Bewegung herabwärts fort. Durch die Beſchaffenheit der Bewegung werden die verſchiedenen Elemente in ihrem Daſeyn beſtimt. Die Stärke der Bewegung erzeugt Wärme, Licht und Leben; aus der Beraubung der Bewegung im höhern oder geringern Grade folgen Kälte, Feuchtigkeit, Schwere, welche die Formen der Elemente der Erde, des Waſſers und der Luft ſind. Auch in der Lehre von der Vorſehung ſtimte Averrhoes mit dem Ariſtoteles und den ältern Auslegern deſſelben zuſammen. Er bewies ſie aus der Harmonie und Regelmäſſigkeit der Bewegung der Geſtirne, und aus dem zweckmäſſigen Verhältniße ihrer Wirkungen zur ſublunariſchen Natur. Wäre die Sonne größer oder näher, ſo würde die Hitze alles verzehren; wäre ſie kleiner oder entfernter, würde alles vor Kälte erſtarren. Wäre die Bewegung der Sonne im Thierkreiſe nicht ſchief, würde keine Abwechſlung der Jahrszeiten ſtatt finden, ohne die ſich Menſchen, Thiere und Pflanzen nicht erhalten könten. Wäre die tägliche Bewegung nicht, ſo würde ein halbes Jahr Tag und ein halbes Jahr Nacht ſeyn, und dies würde wiederum eine Zerſtörung aller lebenden Geſchöpfe durch Hitze oder Kälte zur Folge haben. Wäre der Mond größer oder kleiner, näher oder entfernter, würde er auch nicht

 den

den Einfluß auf die Witterung haben, den zur Erhaltung und zum Gedeihen der Geschöpfe so nöthig und ersprießlich ist. Aber die Vorsehung, die Averrhoes behauptete, war, im Sinne der Aristotelischen Lehre, keine besondere, sondern nur eine allgemeine. Die Allgemeinheit der Vorsehung bewies er nach dem Alexander von Aphrodisias aus der Unendlichkeit der Individuen, die nicht erkannt werden könne, und aus der unveränderlichen Vollkommenheit Gottes, die keine Vergrösserung oder Verminderung der Erkenntniß zulasse, welche gleichwohl angenommen werden müsse, sobald man eine specielle Vorsehung statuire, da die Zahl der Individuen immer wechsle, und bald grösser, bald kleiner sey.

*) S. *Averrhoes* in Aristot. Metaph. XII. f. [illegible] sq. Ejusd. Epitom. in Metaphys. Tract. IV. f. 393. sq. Vgl. Tiedemann's Geist der speculativen Philos. B. IV. S. 143. [illegible]

§. 628.

Das meiste Aufsehen, und auch die meisten Streitigkeiten veranlaßte Averrhoes durch seine Lehre von dem Verstande. Denn, was die [illegible] Averrhoistische Peripatetiker [illegible] in ihrer Weisheit [illegible] Einsichten [illegible] haben wollten, [illegible] scholastischen [illegible] Aristoteles [illegible]

nen

es möglichen Denkens und Wissens, und
reyen Handelns. Der thätige Verstand
t nicht zur menschlichen Natur, sofern sie
nglich ist; er steht in Verbindung mit
oberſten ewigen Weltprincipe, das der
l aller Bewegung und Thätigkeit ist. Der
er und die vergängliche Seele sind für den
gen Verstand, als das göttliche und ewige
cip, nur das Organ, dessen er sich zu sei-
Aeußerungen bedient. Die Dunkelheit die-
Aristotelischen Lehre hatte schon bey den äl-
griechischen Auslegern viele Dispüte er-
t, und diese wurden natürlich unter den
bern erneuert, so wie sie die Philosophie
Aristoteles und seiner Interpreten genauer
en lernten. Der Streit wurde vornehm-
darüber geführt, ob der thätige Verstand
allgemeine und einfache Intelligenz sey,
n jedem Menschen nur numerisch verschie-
erscheine; oder ob er sich in jedem Men-
besonders und wirklich numerisch ver-

niedere Intelligenz sey? Averrhoes behauptete nun zuvörderst eben den Unterschied der sterblichen und unsterblichen Seele, des leidenden und thätigen Verstandes, welchen Aristoteles angenommen hatte. Er erklärte zweytens, daß der thätige Verstand die Intelligenz der niedrigsten sublunarischen Sphäre ausmache, also eine allgemeine Intelligenz sey, die sich nicht in jedem einzelnen Menschen besonders, sondern zugleich in allen wirksam beweise, bey welcher also keine wirkliche numerische Verschiedenheit eintrete, ob sie gleich in Beziehung auf die numerisch verschiedenen Menschen numerisch verschieden erscheine. Wäre der thätige Verstand nicht eine allgemeine einfache Intelligenz, sondern wäre er in jedem Menschen besonders vorhanden, so würde der Mensch, wie Averrhoes meynte, auch die allgemeinen Begriffe nicht denken können. Diese Vorstellungsart gewann viele Anhänger, auch unter den Scholastikern. Sie erregte in der Folge so bittere Zänkereyen, und wurde so leidenschaftlich angefochten und vertheidigt, daß Pabst Leo X für gut fand, sie in einer besondern Bulle zu verdammen, und damit dem Streite ein Ende zu machen.

Averrh.

[illegible] de anim. III fol. 139 sq. Cf. *Bruckeri* [illegible] crit. philosoph. T. III. p. 109.

§. 629.

[illegible] gabt noch eine beträchtliche Zahl ara[illegible] Philosophen, deren Namen die Ge[illegible] aufbewahret hat, von denen wir aber [illegible] viel mehr, als ihre Namen und al[illegible] [illegible]ische Data wissen. Einer beson[illegible] [illegible] ist noch Ibn El Chatib Al [illegible] gemeiniglich Rhazes genannt, wel[illegible] aus der Stadt Rai gebürtig, erwarb [illegible] Kenntnisse in der Medicin, Philoso[illegible] [illegible] Muhammedanischen Gesetze, wur[illegible] [illegible] in Bagdad der Kätzerey wegen ver[illegible] [illegible] darüber verfolgt, und begab sich [illegible] und Spanien, wo er sich [illegible] abwechselnden Schicksalen herumtrieb. [illegible] war er ebenfalls nur Commen[illegible] [illegible] Aristoteles. In einem Buche un[illegible] [illegible] Theosophie, lehrte er, daß [illegible] des Uebels in der Welt größer sey, [illegible] des Guten; daß die Leiden, [illegible] in Zeiten des Unglücks erdul[illegible] [illegible] die Annehmlichkeiten überwö[illegible] [illegible] in Zeiten des Glücks zu Theil [illegible]

§. 630.

§. 630.

Wie aus den bisher gegebenen Nachrichten erhellt, so sind es nur wenig und unzusammenhangende fragmentarische Traditionen, die sich von der Geschichte der Philosophie der Araber auf uns fortgepflanzt haben, und die sich überdem mehr auf eine literargeschichte der arabischen Philosophen, als auf eine historische Darstellung ihrer Philosophie beziehen. Man muß sich deswegen vorzüglich davor hüten, daß man sich nicht einen zu geringschätzigen oder gar einen verächtlichen Begriff von der Philosophie der Araber überhaupt mache. Wenigstens ist man dazu durchaus nicht berechtigt, weil unsre historische Kenntniß in dieser Sache höchst mangelhaft und unvollständig ist. Die arabischen Geschichtschreiber und auch die spätern Schriftsteller des Mittelalters erwähnen mehrer philosophischer Parteyen unter den Arabern, die einander bestritten, und zu ihrer Zeit sehr viel Aufsehn erregten, von denen wir aber kaum etwas mehr als die Namen wissen, ohne uns immer selbst die Namen völlig erklären zu können. Die Existenz dieser Parteyen beweist doch allemal einen sehr lebhaften Eifer der gebildetern Classe der Araber für Philosophie, der [illegible] würde haben entstehen können, wenn sie nicht ein Gegenstand eifriger Bearbeitung gewesen wäre, und der auch

auch an sich nicht wirksam seyn kann, ohne daß die Philosophie selbst an intensiver Vervollkommung etwas dabey gewänne. Eine der berühmtesten dieser Parteyen war die der Redenden (Loquentium), die wir aus den Schriften des Averrhoes und Maimonides etwas genauer kennen. Ihren Namen bekam sie vermuthlich von ihrer dialektischen Art zu philosophiren, wegen welcher man sie mit den Eristikern unter den Griechen verglich, und sie ähnlich benannte. Gleichwohl waren sie in Ansehung ihrer Philosophie von den ältern Eristikern wesentlich verschieden. Der eigenthümliche Charakter ihrer Philosophie scheint vielmehr darin bestanden zu haben, daß sie den Mohammedanismus auf eine speculative Religionsphilosophie zurückzuführen, oder damit zu vereinigen suchten. Dem Alexandrinismus der heydnischen Philosophen war sie entgegengesetzt; hingegen war sie mit den Behauptungen der christlichen Eklektiker z. B. des Johann Philopon in seiner Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, mehr einverstanden. Die Werke dieser christlichen Eklektiker haben auch wohl zum Ursprunge der Partey die Veranlassung gegeben, wiewohl ihre Vorstellungsart noch mancherley aus anderweitigen Quellen geschöpfte Zusätze und Modificationen erhielt. Es ist streitig, ob diese Partey in ihren Lehren für dogmatisch

oder

oder für skeptisch gehalten werden müsse. Skeptisch im strengern Sinne war sie schwerlich; denn sie stellte offenbar gewisse metaphysische Behauptungen dogmatisch auf, oder legte sie zum Grunde; aber sie war auf der andern Seite auch nicht strenge dogmatisch, was sie schon vermöge ihrer äussern dialektischen Art zu philosophiren nicht seyn konte.

Bruckeri hist. crit. philos. T. III. p. 58 sq.

§. 631.

Moses Maimonides hat uns eine Notiz von folgenden Philosophemen der Parten der Redenden aufbewahrt: Erstlich: Die Körperwelt besteht aus Atomen, kleinen Grundpartikeln, die eben wegen ihrer Kleinheit keiner weitern Theilung fähig sind, und also auch keine Ausdehnung haben. In Ansehung der innern Qualität sind sie ursprünglich einander völlig gleich. Durch die Zusammensetzung derselben entstehn Ausdehnung und Körper; alle Verschiedenheit der Körperwelt beruht auf der Verschiedenheit der Zusammensetzung, und das Entstehn und Vergehn in der Körperwelt ist bloß ein Wechsel zwischen Trennung und neuer Zusammensetzung der Atomen. Zweytens: Die Atomen existiren aber nicht, wie im Epikurischen Systeme angenommen wurde, von

von Ewigkeit her; ſondern ſie ſind durch die Gottheit erſchaffen worden, und ſo wie ſie erſchaffen ſind, können ſie auch wieder vernichtet werden. Daß die Schöpfung der Gottheit aus Nichts unmöglich ſey, läßt ſich nicht beweiſen. Drittens: Es muß einen leeren Raum geben, weil das Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen die Bewegung vorausſetzt, und dieſe nicht in einem durchaus erfüllten Raume ſtatt finden kann. Viertens: Weder die Ausdehnung, noch die Bewegung, noch die Zeit, ſind in's Unendliche theilbar; es giebt im Gegentheil untheilbare phyſiſche Puncte, untheilbare Zeitmomente. Dem Einwurfe, daß eine Bewegung doch immer geſchwinder als die andere ſey in's Unendliche, daß die Diagonale des Quadrats nie mit der Seite deſſelben in ein rationales Verhältniß gebracht werden könne, alſo der Raum in's Unendliche ſich theilen laſſe, wurde entgegengeſetzt, daß keine Bewegung völlig continuirlich ſey, ſondern eine jede Ruhepuncte enthalte, daß das Quadrat der Geometrie nicht wirklich ſo exiſtire, wie es in der Geometrie angenommen werde. Fünftens: Keine Subſtanz kann ohne Accidens ſeyn. Wenn ein Accidens aufhört, tritt das entgegengeſetzte an ſeine Stelle. Daher haben auch die untheilbaren Subſtanzen Accidenzen, und in jedem Beſtandtheile einer zuſammengeſetzten Subſtanz ſind Accidenzen enthal-

[illegible]n. Diese Accidenzen selbst sind Realitäten, die zu einer Substanz hinzukommen. Man könnte glauben, daß unter der Substanz überhaupt nur ein Aggregat von Accidenzen gedacht worden sey, wenn nicht bestimt Substanz und Accidens von ihnen geschieden wäre, wozu denn freylich der Grund in der Natur des Verstandes selbst lag. Sechstens: Die Accidenzen bestehn nicht durch sich selbst; da sie von Gott geschaffen werden, so ist es auch Gott, der sie in jedem Augenblicke in ihrem Daseyn erhält. Gott ist demnach der unmittelbare Urheber aller Thätigkeit, und aller Veränderung in der Welt. Siebentens: Alles Vorstellbare ist möglich. Nur das Undenkbare ist unmöglich; es können also einem Gegenstande nicht ihm widersprechende Beschaffenheiten zukommen; die Substanz [illegible] nicht ohne Accidens seyn; diese kann nie [illegible]ne Substanz, und jene nie Accidens [illegible]. Wahrscheinlich war es die Untersuchung [illegible] nothwendigen Synthesis zwischen Sub[illegible] und Accidens, die nicht auf ihren wah[illegible] Grund im reinen Verstande zurückgeführt [illegible]de, welche die skeptischen Debatten in Bezieh[illegible] auf die Begriffe Substanz und Accidens erg[illegible]te, und weshalb man der Partey der Ne[illegible]den eine skeptische Philosophie zuschrieb. [illegible] wenn die Accidenzen so gut, wie die Subst[illegible]zen für Realitäten erklärt wurden, so [illegible]

[illegible]ſchied zwiſchen beyden unerklärlich, ſo wie [illegible] der andern Seite die nothwendige Syn[illegible] [illegible]der, und die etwa angenommene [illegible]ität der Accidenzen war. Achtens: [illegible] kein Unendliches der Ausdehnung und [illegible]. Die Sinne, aus deren Zeugni[illegible] [illegible] Gegentheil gefolgert wird, verdienen [illegible] Glauben.

[illegible] Maimonid. More Nevochim p. I c. [illegible] ſq. Averrhoes in Metaph. Ariſtot II [illegible] 15. XII, 18. Vergl. Tiedemann's [illegible] der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 149. ff.

§. 632.

[illegible]hauptung der Alexandriniſchen Phi[illegible] [illegible] der Ewigkeit der Welt beſtritt [illegible] der Redenden mit nachſtehenden [illegible] die größtentheils mit denen, derer [illegible] Philopon und ältere Philoſo[illegible] [illegible], zuſammentreffen; zum Theile [illegible] original ſind. Erſtlich: Es [illegible] Endloſes. Man kann ſich keine [illegible] von Vätern vorſtellen; einer war [illegible] alles Wirkliche muß zuletzt ein[illegible] [illegible]fang gehabt haben. Die Welt [illegible]ben. Zweytens: Die Subſtan[illegible] [illegible] ſind nicht nothwendig mit ein[illegible] [illegible]n; ſonſt wären ſie es immer,

und es gäbe keine Trennung; eben so wenig sind sie nothwendig getrennt; sonst wären sie es immer, und es gäbe keine Verbindung. Da nun aber Verbindung sowohl als Trennung in der Welt vorhanden sind, und stets mit einander wechseln, so muß eine Ursache dieser Trennung und Verbindung existiren, durch welche die Welt hervorgebracht ist. Drittens: Jedes Ding in der Welt kann andere Accidenzen, eine andere Grösse haben, in einem andern Orte, zu einer andern Zeit existiren; es muß also ein Wesen vorhanden seyn, in welchem seine gegenwärtige Beschaffenheit ihren Grund hat. Viertens: Die Welt ist nicht nothwendig; sie könte auch nicht existiren; wäre sie nothwendig, müßte sie Gott selbst seyn. Sie muß also einem andern Wesen ausser ihr das Daseyn verdanken. Fünftens: Wäre die Welt ewig, müßte die Zahl der Seelen derer, die schon verstorben sind, unendlich seyn. Es giebt aber keine unendliche Zahl.

Mos. Maimon. l. 1. c. 74.

§. 633.

Auch die rationale Theologie der Parthey der Redenden hatte manches Eigenthümliche und Merkwürdige. Die Einheit Gottes wurde von ihr durch folgende Beweise

stützt. Man nehme zwey Götter an, und
[illegible] diesen in Beziehung auf eine Substanz
[illegible] entgegengesetzten Willen bey; so wird der
[illegible] von den entgegengesetzten Beschaffen-
[illegible], die durch die Willen der Götter be-
[illegible] werden, keine; oder es werden ihr bey-
[illegible] zukommen. Der eine Fall ist aber
[illegible], wie der andere, weil von den
[illegible]gesetzten Beschaffenheiten Eine der
[illegible] nothwendig zukommen muß. Mo-
[illegible] Maimonides hat hier sehr richtig bemerkt,
[illegible] Gültigkeit des Beweises von der Sup-
[illegible] abhange, daß die entgegengesetzten Wil-
[illegible] der Götter sich auf eine und dieselbe
[illegible] bezögen, einer Supposition, die gar
[illegible] Nothwendiges habe. Ferner: Wenn
[illegible] der Existenz der Welt als Wirkung
[illegible] Existenz ihrer Ursache schließt, so ist
[illegible] die Zahl der Urheber, die zusammen
[illegible] Ursache ausmachen, nicht bestimmt: es
[illegible] also jede beliebige Zahl derselben ange-
[illegible] werden. Allein zur Schöpfung der
[illegible] war Ein Gott entweder zureichend, oder
[illegible] Im ersten Falle bedarf es nicht meh-
[illegible]; im andern war jeder einzelne
[illegible] allmächtig, was doch zum Be-
[illegible] nothwendig gehört. — Die
[illegible] Gottes erwies eben
[illegible]ische Parten durch folgendes
[illegible] Wenn Gott ein Körper ist,

 so

so ist entwedr in jedem seiner Theile die
ste Vollkommenheit enthalten, oder nu
einem derselben. Wird das Erste
nommen, so müssen mehr Gottheiten
setzt man aber das Andere, so ist dieser
vollkommenste Theil allein die Gottheit,
man hat gar nicht Ursache, dieser mehr T
beyzumessen; die Gottheit ist aber als
nicht körperlich, sondern einfach. Der von
ses Maimonides gemachte Einwurf,
Gott, wenn auch nicht real, doch ideal t
bar seyn könne, und folglich die unkörper
Natur Gottes durch jene Argumentation
ganz erwiesen werde, ist nicht treffend. Zw
tens: Wäre Gott körperlich, so müßte
eine bestimte Grösse und Figur, also die E
lichkeit zukommen. Hätte er aber eine bes
te Grösse und Figur, so wäre dieselbe ve
derlich; dann wäre Gott nicht mehr erste
sache, weil er jene Eigenschafften nicht d
sich selbst besäße.

S. *Mos. Maimon.* More Nevochim 1. 1.
Es werden sowohl von Moses, als von
gen spätern Scholastikern, noch mehr Par
en arabischer Philosophen genannt, die
aber doch fast nur dem Namen nach
nen, oder von deren Lehren wir w
mehr, als ein paar einzelne unzusamm
hangende Notizen besitzen. Dahin ge
die Secte Aschariah, die sich, nach d

was wir von ihr wiſſen, durch ihre Fol-
gerungen aus dem theoretiſchen Begriffe
der Allmacht Gottes auszeichnete. Sie
leitete Alles, auch das Gute und Böſe,
von dem göttlichen Willen ab, ohne doch
das Böſe in Beziehung auf die Gottheit
zu rechtfertigen. Beſondere Bemerkung
verdient auch die Art, wie einige Philoſo-
phen, vielleicht von der genannten Partey,
die Allwiſſenheit Gottes begreiflich zu
machen ſuchten. Es iſt bey der Gottheit
gar keine Succeſſion; ſie erkennt folglich
alles Vergangene, Gegenwärtige, Künf-
tige in Einem Augenblicke. Um zu zeigen,
wie dies möglich ſeyn könne, verglichen
sie die Zeit mit einem Seile; eine Ameiſe
bemerkt in demſelben Momente von dieſem
nur einen kleinen Theil, indem ein Menſch
das ganze Seil auf einmal wahrnimt.
Succeſſion iſt nur eine Folge der Endlich-
keit. Eine andere arabiſche Secte hieß
...ali. Was wir von ihr Philoſophi-
ſches wiſſen, iſt unbedeutend.

§. 634.

... arabiſchen Philoſophen kann ge-
... auch Moſes Maimonides, ob-
... Jude ſeiner Abkunft und ſeinem
... ben nach, gezählt werden. Die
... immer noch philoſophiſche und
... unter ſich erhalten; ſie wa-

 ren

ren dadurch auch Lehrer der Araber geworde
und hatten beygetragen, die Schätze der gr
chischen Literatur auf sie zu verpflanzen. Na
dem aber die Araber selbst sich zur höh
wissenschaftlichen Cultur erhoben hatten, h
ten sie auch wiederum Juden zu Schüle
Besonders war dieses der Fall bey den
Spanien lebenden arabischen Philosophen, u
ter deren Anleitung mehrere Juden mit d
Platonischen und Aristotelischen Systeme u
den Quellen beyder bekant wurden. Alle
Rabbinen, die Aristotelische Werke und Co
mentare der Griechen und Araber dazu
das Hebräische übersetzten, (aus welcher Sp
che sie in der Folge in das Lateinische übers
wurden), hatten sich bey den Arabern, u
zwar größentheils durch den **Averrhoes**
bildet. Ihre Philosophie überhaupt hatte a
keinen andern Charakter, als die arabis
ausser was sie etwa aus ihren heiligen Büche
religiösen Traditionen, und den kabbalistisc
Büchern und Lehren Eigenthümliches empfie
Vom Moses Maimonides kann man im
gentlichern Sinne sagen, daß er den Arab
angehört habe. Rabbi **Moses Ben M**
mon, vorzugsweise von den Juden **Mos**
oder der ägyptische **Moses** genannt, wu
1131 zu Cordova in Spanien gebohren.
wurde anfangs von seinem Vater und an
im jüdischen Religionsglauben unterrich

Ma

[illegible] aber wandte er sich an die damals [illegible]rühmten arabischen Lehrer der Philosophie, [illegible]ophail und Averrhoes, studirte die äl[illegible]osophischen Schriftsteller, hauptsäch[illegible] Werke des Aristoteles; wurde aber [illegible]sen seinen Eifer für die profane Phi[illegible] seinen Glaubensgenossen, nach einer [illegible] jeher gewöhnlich gewesenen Eigen[illegible]rdächtig und verhaßt, und ein Gegen[illegible] Verfolgung. Man argwohnte von [illegible] daß er Mohammedaner geworden sey, [illegible] sah sich deswegen genöthigt, aus seinem [illegible]lande zu entfliehen. Er begab sich nach [illegible] Seine ausgebreiteten Kentniße in den [illegible] und orientalischen Sprachen und [illegible]ratur, so wie seine Einsicht in die [illegible] mit der er sich ebenfalls neben den [illegible]schen Studien beschäfftigt hatte, lie[illegible] bey dem Sultane zu Cairo eine sehr [illegible] Aufnahme finden. Er wurde des [illegible]eibarzt, und erhielt die Erlaubniß, [illegible]stitut zu Alexandria zu errichten, [illegible]nige Zeit vorstand. Inzwischen kon[illegible] auch hier nicht vor dem Neide und [illegible]gung seiner Gegner und Feinde ret[illegible] mußte Alexandria verlassen, wan[illegible]ch unstät von einem Orte zum an[illegible] starb im Jahre 1205. Unter den [illegible] des Moses war im Mittelalter am [illegible] diejenige, die den Titel führt:

 De-

Doctor perplexorum. Sie war ursprünglich arabisch geschrieben, wurde aber aus dem Arabischen in's Hebräische und Lateinische übersetzt, und selbst von den spätern christlichen Schriftstellern, Albert dem Grossen, Thomas von Aquino, u. a. gebraucht und in ihren Werken angeführt. Die Absicht des Buches ist, die Schwierigkeiten zu heben, die mit der Auslegung des alten Testaments verbunden sind, so viele deren etwa damals vorzüglich aufgefallen seyn mochten; die Uebereinstimmung der Lehren des alten Testaments mit der Vernunft darzuthun, und dadurch alle Zweifelsgründe gegen jene zu wiederlegen oder wegzuräumen. Moses hatte hierbey die Philosophie des Aristoteles und der Ausleger derselben zu Hülfe genommen; es waren im Wesentlichen die Begriffe und Grundsätze des alexandrinischen Eklekticismus, nach denen er raisonnirte. Aber hierdurch stieß er bey seinen Glaubensgenossen an, und wurde der Ketzerey verdächtig.

S. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 857 sq. Mos. Maimon. More Nevochim, Basil. 1629. f. Cf. praef. Buxtorf.

§. 635.

In seiner Bearbeitung der Philosophie selbst hat sich Moses besonders um die natürliche Theo-

Theologie Verdienst erworben. Er erklärte sie für die letzte philosophische Disciplin, die als das Resultat aller übrigen betrachtet werden müsse, und diese voraussetze. Ohne Einsicht in die Gesetze des Denkens, in die Principien der Dinge überhaupt, in die Natur insbesondre, kann keine Gotteserkenntniß zu Stande kommen. Für das Daseyn Gottes selbst stellte Moses mehr Beweise auf. [illegible]: Entweder sind alle Dinge von Ewigkeit, oder sie sind alle entstanden; oder einige entstanden, und andere nicht. Dem Ersten widerspricht die gemeinste Erfahrung. Zweyte kann die Vernunft auch nicht [illegible]. Denn wenn alles entstanden ist, so [illegible] einmal Nichts, und aus Nichts wird [illegible]. Von der Entstehung der Dinge ist [illegible] Vergänglichkeit eine nothwendige [illegible] so wie aber einmal alles entstanden ist, [illegible] auch einmal alles vergehn, und dann wiederum Nichts seyn, welches anzunehmen ebenfalls ungereimt ist. Demnach bleibt [illegible] Satz allein übrig: Das Vorhandne [illegible] entstanden, theils nicht entstanden, [illegible] Unentstandene ist das Ewig Nothwendige, die Gottheit. Die Gottheit muß aber [illegible] einfaches, und kein körperliches [illegible], weil, wenn sie zusammengesetzt [illegible] Zusammensetzung ein höheres Princip, Gott also nicht nothwendig seyn

 kön-

kônte. Die Einzigkeit Gottes wird von Moses daraus gefolgert, daß, wenn mehr nothwendige Wesen wären, die nothwendige Existenz ein Accidenz derselben seyn würde, was sich wiederum nicht mit der Einfachheit des göttlichen Wesens verträgt. Zweytens. Die Erfahrung lehrt, daß Dinge zum Daseyn gelangen, die vorher nicht existirten, sondern nur möglich waren. Damit diese bloß möglichen Dinge in die Wirklichkeit übergehen, wird ein von ihnen verschiedenes Wesen erfordert, welches sie aus der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit bringt. Sie selbst, als bloß mögliche Dinge, können sich nicht in die Wirklichkeit versetzen; kônten sie es durch eigne innere Kraft, so würden sie nicht bloß möglich, sondern stets wirklich seyn. Dem Uebergange aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit kônte kein Hinderniß entgegen stehn; denn das Mögliche kônte das Mögliche nicht hindern wirklich zu werden, und das Wirkliche kônte eben so wenig auf das Mögliche Einfluß haben. Wird nun aber ein von dem Möglichen verschiedenes Wesen gesetzt, welches dasselbe zum Wirklichen macht; so setzt dieses selbst wieder ein anderes Wesen voraus, worin es seinen Grund hat. Gleichwohl kann die Reihe nicht in's Unendliche fortgehn; es muß folglich ein Wesen existiren, das durch sich selbst und auf einmal Alles ist, und bey dem gar keine

Ver-

Veränderung weiter statt hat. Von diesem Wesen giebt es also keinen äussern Grund; im Gegentheil ist es selbst Grund von sich [illegible]: es ist ewig und nothwendig. Dies [illegible] kann ferner nichts Materiales seyn, [illegible] die Materie ist der Veränderung unterworfen; es ist also Gott. Moses führte auch [illegible] Beweis des Daseyns Gottes aus teleo[illegible]ischen Gründen. Man kann sich physisch [illegible] erklären, warum gewiße Naturdinge groß, [illegible] klein sind; warum sie diese oder jene [bestim]mte Stelle im Universum; dieses oder je[nes] bestimte Verhältniß haben. In den or[gan]isirten Geschöpfen stimt jeder kleine Theil [zu]m Ganzen zusammen, und was hierin von [de]m einzelnen Naturproducte gilt, gilt von [de]m gesamten Weltalle. Ueberhaupt hat das [Wel]tall seine bestimten Gesetze; die Ereigniße [in] demselben setzen bestimte Ursachen voraus; [un]d die vernünftige praktische Natur ist an [bes]ondere Regeln gebunden. Es muß also ein [Wes]en vorhanden seyn, das die Welt nach [Absi]chten geschaffen hat, und in welchem der [Grun]d der Zweckmässigkeit jener anzutreffen [ist. Mer]kwürdig ist hierbey die Art, wie [Moses] den Endzweck der Welt bestimte. [Er fa]nd diesen in der bloßen Realisirung des [göttlich]en Willens. Alles ist vorhanden, weil [Gott es] so gewollt hat. Die Meynung, daß der [Mensc]h als der Endzweck der Schöpfung betrach-

trachtet werden müsse, wurde deshalb von ihm verworfen, weil eine Menge Dinge existire, z. B. die Himmelskörper, ohne welche der Mensch dennoch hätte geschaffen werden und leben können, die also doch immer einen besondern Zweck noch haben müßten; und weil man in Beziehung auf die Gottheit in dem Menschen selbst einen hinreichenden Endzweck vermiße. Wird der Endzweck des Menschen auch darin gesetzt, daß er Gott diene, so kann dies doch für die Gottheit nicht Endzweck seyn, um dessen willen sie den Menschen hervorgebracht hat, da sie selbst durch den menschlichen Gottesdienst nichts gewinnt, und überhaupt keines Zuwachses an Vollkommenheit fähig ist. Es bleibt folglich nichts übrig, als anzunehmen, die Naturdinge sind da, weil sie nach dem göttlichen Willen haben da seyn sollen.

§. 636.

Bey der Behauptung der Schöpfung der Welt durch die Gottheit mußte Moses auch auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt Rücksicht nehmen, und diese zu widerlegen suchen. Er setzte hauptsächlich nachstehendem Beweise derselben sein Raisonnement entgegen: Bevor die Welt existirte, war die Schöpfung derselben entweder unmöglich, oder möglich, oder noth-

wen-

[illegible] War sie unmöglich, so konte die Welt überhaupt nicht, und also auch itzt nicht existiren. War sie möglich, so ist der Begriff der Möglichkeit ein Accidens, das ein Subject voraussetzt, und dann mußte die Schöpfung existirt haben, ehe sie existirte, was sich widerspricht. War sie aber nothwendig, so hat die Welt stets existirt, und [illegible]. Dagegen argumentirte Moses: Die Welt sey aus Nichts erschaffen worden; hier [illegible] die Möglichkeit der Welt gar [illegible] Subject voraus, so daß sie geschaffen [illegible] bevor sie geschaffen wäre; aus dem [illegible] gienge die Möglichkeit zugleich mit der [illegible] hervor. Bey der Lehre von der [illegible]igkeit denke man sich eine ewige Bil[illegible] aus ewiger Materie, und da träfen die [illegible] Schwierigkeiten die Behauptung [illegible] einem Anfange der Welt allerdings. Er [illegible] aber eine Hervorbringung der Welt [illegible] aus Nichts an, und bey dieser [illegible] ließen sich jene Schwierigkeiten [illegible] Ein anderer Einwurf gegen die Schö[illegible] war, daß, wenn Gott in der [illegible] Welt geschaffen habe, so sey dadurch [illegible] Veränderung in ihm bewirkt worden, was [illegible] der göttlichen Natur widerstreite. [illegible] darauf, daß nur das Her[illegible] materiellen Wesen eine Verände[illegible] in diesen durch ein

Ver-

Vermögen bewirkt werde; allein in der Gottheit sey kein Vermögen als solches denkbar, und deswegen sey auch die Schöpfung nicht für eine Veränderung der göttlichen Natur zu halten. Ein anderer Einwurf der Vertheidiger der Weltewigkeit gegen die Schöpfung in der Zeit war, daß Gott stets wirksam seyn, mithin die Schöpfung von Ewigkeit her statt gefunden haben müsse. Ein Hinderniß der Wirksamkeit oder ein neu hinzukommender Beweggrund lasse sich bey der Gottheit nicht denken. Moses antwortete: Die Gottheit werde durch ihren unbedingten Willen bestimt, und könne nach diesem schaffen und nicht schaffen, wie und wenn sie wolle, ohne daß irgend ein Hinderniß oder ein Beweggrund auf sie Einfluß hätten. Der letzte Einwurf gegen die Schöpfung der Welt in der Zeit war von der göttlichen Weisheit entlehnt. Vermöge derselben wählt die Gottheit immer das Beste; die Welt, ihr Werk, ist also auch die beste Welt, und da die Weisheit ewig ist, so muß auch die Welt mit dieser zugleich seyn. Moses leugnete den Vordersatz zwar nicht schlechthin, aber wohl die Bedingung, unter der er doch hier nur beweisend seyn könte: daß wir von der göttlichen Weisheit einen hinlänglichen Begriff haben, und darauf den Schluß zu gründen, daß diese Welt, als nach ewigen Rathschlüssen Gottes die beste, auch von Ewigkeit her habe vor-

den

[illegible] ſeyn müſſen. Es konte ja gerade der Weisheit Gottes gemäß ſeyn, unſere Welt erſt ins Daſeyn zu rufen, nachdem Aeonen verfloſſen waren, in denen ſie nicht exiſtirte.

§. 637.

Sehr eifrig hat ſich Moſes auch bemüht, [illegible] Einfachheit der göttlichen Natur mit der [illegible] ihrer Attribute zu vereinigen. Er [illegible]ptete, daß alle dieſe Attribute nur Eine [illegible]elbe Subſtanz andeuteten, daß ſelbſt [illegible] Zuſammenſetzung der Subſtanz (vermöge [illegible] Mehrheit ihrer Eigenſchaften) im Begriffe [illegible], und man immer identiſche Säße [illegible], man möge den Begriff der göttli[illegible] Subſtanz ſelbſt, oder den Begriff eines [illegible] andern ihrer Attribute aufſtellen. [illegible] Attribut Gottes und die Erklärung [illegible] für etwas Anderes genommen, als [illegible] Erklärung Gottes ſelbſt, völlig iden[illegible] iſt die Erklärung falſch, oder das [illegible] komt der Gottheit nicht zu. So exi[illegible] durch ſich ſelbſt und in ſich [illegible] Exiſtenz als Attribut iſt Er ſelbſt; [illegible] allwiſſend; aber die Allwiſſenheit [illegible] iſt er ſelbſt; Gott iſt allmächtig; [illegible]llmacht als Attribut iſt Gott ſelbſt. [illegible] aber jedes Attribut mit Gott iden[illegible], ſo fließen ſie alle in der Einen

gött-

göttlichen Substanz zusammen. Moses b
aber hierbey nicht stehen, sondern bestim
das Wesen der göttlichen Natur in Anseh
ihr beyzulegender Prädicate noch wei
Gott ist durchaus immateriell. Es kann
bey ihm weder etwas Körperliches, noch
Leiden, eine Privation von etwas, das
seinen Wesen gehört, gedacht werden.
berhaupt ist von Gott alle Aehnlichkeit mit
schaffenen Wesen zu entfernen. Er ist das
endliche und Vollkomne, über alles Ersch
ne, Endliche und Unvollkomne erhaben. M
ses sprach ferner alle positive Attribute der G
heit ab, und ließ ihr nur negative übrig, w
jene immer auf Unvollkommenheiten führt
Der Folgerung hieraus, daß durch bloß v
neinende Prädicate eigentlich alle Erkentn
von Gott aufgehoben werde, wich er auf ei
sophistische Art aus. Indem man von G
behaupte, er habe diese oder jene Eigensch
nicht, bekomme man wenigstens eine negati
Erkentniß desselben, die doch immer für E
kentniß gelten könne. Moses dachte nic
daran, daß durch solche bloß limitirende U
theile über Gottes Wesen und Eigenschaft
diese eigentlich weder positiv noch negativ b
stimt, sondern nur ins Unendliche bestimbar
das heißt durchaus unbestimt gelassen werde
Bey der Untersuchung der Natur Gottes u
seines Verhältnißes zur Welt konte Mo

auch die Frage nicht umgehen: wie sich das
Uebel in der Welt mit dem Begriffe ihres
vollkommensten und weisesten Urhebers ver-
trage? Er nahm drey Hauptgattungen des
Uebels an: a) dasjenige, was aus der Ver-
gänglichkeit der Materie entspringt; b) dasje-
nige, was die Menschen einander zufügen; c)
dasjenige, was sie durch ihre Handlungen sich
selbst zuziehen. Alle drey Gattungen des Ue-
bels aber haben das gemeinschaftlich, daß sie
Negationen oder Privationen sind. So ist
die Materie vermöge ihrer vergänglichen Na-
tur nicht fähig, die ganze Wirksamkeit der
Gottheit in sich aufzunehmen. Dadurch entste-
hen die zerstörenden Revolutionen der Elemen-
te, die für die thierische Welt und die Men-
schen oft so verderblich werden, Stürme, Un-
gewitter, Ueberschwemmungen, Erdbeben, Seu-
chen u. dgl. In eben dieser vergänglichen Ma-
[illegible] haben die Schwächlichkeit des menschlichen
[illegible], alle natürliche Gebrechen, Verstüm-
[illegible], Krankheiten, denen derselbe un-
[illegible] ist, selbst der physische Tod, ihren
[illegible] Die beyden andern Gattungen der
[illegible] werden durch die sinnliche und morali-
[illegible] des Menschen bewirkt. Daß die
[illegible] einander zu schaden suchen, ist eine
[illegible] Neigungen, Begierden, Leiden-
[illegible] und Meynungen, die nicht durch
[illegible] oder Kentniß der wahren Beschaf-

fenheit der Dinge, und des Verhältnißes d
selben zu dem Menschen, regiert werden. T
Grund jener Uebel ist also eine Negation
Weißheit. Aus eben denselben Quellen a
fließen, und folglich eben den Grund hal
auch die Uebel, die der Mensch durch s
Thun und Lassen sich selbst bereitet. Ist n
das Uebel nichts als wie Negation, so lä
sich nach Moses sehr leicht eine Theodicäe
Stande bringen. Die Allmacht Gottes, du
welche er schuf, ist nur auf das Reale u
Positive gerichtet; sie bringt nur das Rea
aber keine Negation hervor; das Reale a
ist gut; und so ist die Welt, sofern sie
Reales darstellt, auch die beste Welt. D
Uebel gehört demnach nicht zu ihrem Wese
und ist nicht durch die Gottheit hervor
bracht; es entstand zufällig, als Accidens
ner endlichen Welt, die als endlich nothw
dig Schranken und Mängel haben mu
Gott wollte nur das Gute, aber nicht d
Uebel; aber indem er das Gute hervorbra
te, haftete das Uebel an demselben als E
schränkung. Dazu komt, daß aus dem V
hältniße des Uebels zu dem Guten noch m
che Rechtfertigungsgründe desselben herv
gehn. Das natürliche Uebel ist viel gerin
der Summe nach, als das Gute, das wir
Natur verdanken. Es giebt immer der Ges
den unverhältnißmäßig mehr, als der Krank

Naturbegebenheiten, Landplagen,
d faſt nur als Ausnahmen von der
achten, und betreffen gemeiniglich
kleine Theile der Erde und der
Geſellſchaft. Eben ſo wenig läßt
n, daß die Menſchen im Ganzen
r zu ſchaden, als zu nützen ſuch-
: findet das Gegentheil ſtatt, und
it macht dieſes nothwendig, in-
on längſt das Menſchengeſchlecht
gerieben haben würde. Je mehr
nſchheit in der Cultur fortſchrei-
inger wird dieſe Art von Uebeln.
r, die ſich die Menſchen ſelbſt
ndlungen zuziehen; ſind ſie auch
Dieſe Uebel ſind ihr eigenes
s ſteht bey ihnen, ihre Zahl zu
und ſie ganz zu vertilgen. Es
Erinnerung, inwiefern Moſes
eine befriedigende Theodicäe we-
s überhaupt aufzuſtellen, erreicht
Raiſonnements ſind auch in den
namentlich von Leibnitz, noch
gebildet und ausgeſchmückt wor-
ß man dadurch der Löſung des
ſt: Woher überhaupt das Uebel
ng habe? Wie es ſich in die
tliche Kunſtwerk, habe einſchlei-
Wozu es abzwecke, ſo wie es
nach in der Welt exiſtirt; und

ob sich dieser Endzweck nicht ohne dasselbe hä
te erreichen lassen; kurz, wie es mit der Al
macht und Weißheit Gottes zu reimen sey
— im geringsten näher gekommen wäre. Da
das Uebel überhaupt eine bloße Negation sei
ist falsch; es ist, als wirkliches Uebel, ein
bare Realität, obwohl es eine Folge der N
gation seyn kann. Der Schmerz ist ein ebe
so wahres Gefühl, wie das Vergnügen; ab
jener kann daraus entspringen, daß dieses ve
mißt wird.

Mos. Maimon. More Nevochim P. III. c. 1
sq. Vergl. Tiedemann's Geist der specu
Philos. B. IV S. 170 ff.

Achtzehnter Abſchnitt

[illegible]ſchichte der Philoſophie im Mittelalter

Erſte Epoche

[illegible] ſcholaſtiſchen Philoſophie bis auf [illegible]uſſelin, gegen das Ende des elften Jahrhunderts.

[illegible] *Iſidori Hiſpalenſis* Opera; ed. *Iacobi* [illegible] *Breul*; Pariſ. 1601. fol. und nachge[illegible]ckt Colon. 1617. fol. — *Bedae Vene*[illegible]*is* Opera theologica, moralia, hiſto[illegible], philoſophica, mathematica et rhe[illegible], quotquot hucusque haberi potue[illegible], omnia diviſa in tomos VIII; Colon. [illegible]pp. 1688. fol. — *Flacci Albini*, ſive [illegible] Abbatis, opera; Studio et diligen[illegible] *Andreae Quercetani* (*Du Chesne*); Pariſ. [illegible] fol. — *Io Scoti Erigenae* de divi[illegible]aturae libri quinque; Oxon. 1681. [illegible] *Thomae Gale*). Einen Auszug

 aus

aus diesem Werke hat Heumann gegeben in den Actis philos. Vol. III p. 858. — *Ejusd.* liber de divina prædestinatione contra *Godeschalcum* monachum, in: *Gilb. Mauguin* Auctor. de prædest. T. I. P. I. p. 103. — *Dionysii Areopagitæ* Opera omnia, latine, quintuplici translatione (*Ioannis Scoti Erigenæ*, *Ioannis Saraceni*, *Ambrosii* Camaldul. *Thomæ* Canonici S. Victor. Paris.) versa, cum commentariis *Dionysii a Rickel* Carthusiani, Colon. 1556. fol. — *Eginhartus* de vita et gestis Caroli Magni, cum commentario *Io. F. Besselii* et notis *Io. Bollandi*; cura *Io. Hermanni Schminckii*; Traj. ad Rhen. 1711. 4. — *Gerberti* de Rationali et Ratione vti libellus, in *Pezii* Thes. Anecdot. noviss. T. I. P. II. p. 147. — *Petri Damiani* de Dei omnipotentia epist. in *de la Bigne* App. Bibl. Sctor. Patr. — *Anselmi Cantuariensis* Opera; ed. II. *Gabrielis Gerberon*; Paris. 1721. fol. Hierher gehören vorzüglich das Monologium, das Proslogium, und der liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente. Vor dem letztern steht die Schrift des Gaunilo (Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem) vorher. Diese Werke des Anselmus sind besonders berühmt geworden durch das Urtheil, das Leibnitz davon fällte. S. *Felleri* Otium Hannover. p. 412. — *Hildeberti de Lavardino* Opera tam edita quam inedita; ed. *Antonii Beaugendre*; Paris. 1708. fol. Am merkwürdigsten sind: Moralis philosophia

ſ. tractatus de vtili et honeſto, libris IV, und der Tractatus theologicus. — *Petri Alphonſi*, ex Iudæo Chriſtiani dialogi, in quibus impiæ Iudæorum opiniones cum naturalis tum cœleſtis philoſophiæ argumentis confutantur; Colon. 1536. 8.; auch in der Bibl. Max. Patr. T. XXI.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Launoius* de celebrioribus ſcholis; Colon. Allobr. 1732. fol. — *Ejusd.* de varia Ariſtotelis in academia Pariſienſi fortuna; Vitemb. 1720. 8. — *Crevier* hiſtoire de l'univerſité de Paris. — *Ludov. Vives* de cauſſis corruptarum artium, in den Opp. Baſil. 1555. T. II fol. — *Adami Tribbechovii* de doctoribus ſcholaſticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum ſcientia; ed. II, cui acceſſit *Heumanni* præfatio, in qua de origine, appellatione, natura atque ἀσοφίας theologiæ et philoſophiæ ſcholaſticæ disputatur; [illegible]æ 1719. 8. — Mehrere Artikel in *Bayle's* [illegible] hiſt. et crit. — *Bruckeri* hiſt. crit. [illegible]loſ. T. III et IV. — Cramer's Fort[illegible]ngen von Boſſuet's Weltgeſchichte. Leipz. [illegible]—86. B. VII. — Meiners hiſtoriſche [illegible]leichung der Sitten und Verfaſſungen, [illegible]eſetze und Gewerbe, des Handels und [illegible]eligion, der Wiſſenſchaften und Lehr[illegible]en des Mittelalters mit denen un[illegible]ahrhunderts in Rückſicht auf die Vor[illegible]und Nachtheile der Aufklärung. Zwey [illegible] Hannover 1793. — Ruhkopf's [illegible]te des Schul- und Erziehungsweſens

 in

in Deutschland von Einführung des Christenthums bis auf die neuesten Zeiten. Th. I Bremen 1794. — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. IV und V. — Eichhorn's allgemeine Geschichte der Cultur und Literatur des neuern Europa. B. II. Göttingen 1796. — Heeren's Geschichte des Studiums der classischen Literatur mit einer Einleitung, welche die Geschichte der Werke der Classiker im Mittelalter enthält B. 1. Göttingen 1797.

§. 638.

Während die griechische Philosophie an den Arabern neue Pfleger erhalten hatte, die zwar zu ihrer Vervollkomnung wenig beytrugen, aber doch in gewißem Betrachte eben durch die Pflege, die sie ihr widmeten, Depositare derselben wurden, verfiel sie immer mehr in den Provinzen des griechischen Kayserthums, und verlor sich fast ganz in den Abendländern von Europa. Die Ursache des Verfalls derselben im Oriente unter den griechischen Kaysern lag, wie schon im Allgemeinen bemerkt ist (Lehrbuch Th. IV §. 608) theils in den innern Staatszerrüttungen, in den Kriegen, welche die Angriffe barbarischer Völker nothwendig machten, und besonders in den Verheerungen, welche anfangs die

Erob-

Eroberungen der Araber begleiteten; theils
aber auch und vornehmlich in der Herrschaft,
welche die Geistlichkeit über die Gemüther ge-
wann, und durch welche die freye Vernunft-
cultur immer mehr eingeengt und unterdrückt
wurde. Sobald die Vernunft aufhörte der
Prüfstein des Wahren zu seyn, und die Theo-
logie ein Aggregat von Dogmen wurde, die,
so zufällig sie auch entstanden waren, so will-
kührlich, einseitig und unrichtig die Ableitung
derselben aus den biblischen Urkunden seyn moch-
te, so viel Veranlassung die misverstandene
oder selbst ausgeartete Philosophie des Zeitalters
zu manchen derselben gegeben hatte, blinden
Glauben forderten, weil sie sich auf ein gött-
liches Creditiv beriefen, konte die Philosophie
als selbstständige Vernunftforschung nicht mehr
bestehn. Daher zuerst der langwierige Kampf
der dogmatischen Theologie und Philosophie.
In diesem unterlag die letztere. Nach ihrer
damaligen Beschaffenheit konte sie den Denker
nicht befriedigen. Vielmehr verwickelte sie ihn
in ein Labyrinth von Spitzfindigkeiten und Wi-
dersprüchen, wo es so wenig einen Ausweg,
als einen Vereinigungspunct gab. [illegible] selbst
[illegible] konte sie dahin führen, sich einem Glau-
[illegible] Dogmen zu überlassen, die sich einer
[illegible] Abkunft rühmten, deren historische
[illegible]heit, wenn er auch noch so viel Grün-
[illegible] sie zu bezweifeln, er doch, zumal

 bey

bey dem Geiste der Zeit, bey der Menge von Zeugnißen, die man ihm entgegen hielt, nicht schlechthin widerlegen konte. Mochte aber die Philosophie eine solche Wirkung auf die denkenden und aufgeklärten Köpfe haben; wie hätte nicht die dogmatische Theologie auf den großen Haufen und die minder aufgeklärten den entscheidendsten Einfluß gewinnen sollen? Unter diesen Umständen gieng die Philosophie fast ganz in die Theologie über, und wurde nur als Mittel zu solchen Zwecken behandelt und benuzt, wie sie das Interesse der Geistlichen in Ansehung ihrer Wissenschaft mit sich brachte. Wo sie diesem Interesse zuwider lief, wurde sie geächtet, und als Feindinn des religiösen Glaubens verfolgt und ausgerottet. Die Geistlichen wurden dadurch bald die einzigen Lehrer des Volks; alle Kentniß der Literatur wurde auf sie concentrirt, und es ward ganz von ihnen abhängig, wie sie das Maaß der Aufklärung bestimmten wollten, die den Layen zu Theile werden sollte. Dies konte nichts anders als eine unbedingte Herrschaft der Geistlichen über die Gemüther, auch über die Großen im Staate und die Regenten, zur Folge haben; sie bemächtigten sich nach und nach der wichtigsten Staatsämter; und je mehr sie selbst sich vereinigten und einen Staat unter sich bildeten, desto mehr wurden die Regenten und das ganze Volk zu blinden Werkzeugen

gen ihrer Absichten herabgewürdigt. Inzwi-
schen hatte doch die Literatur überhaupt in den
Provinzen des griechischen Kayserthums zu tie-
fe Wurzeln geschlagen, und war zu allgemein
verbreitet, als daß sie so bis auf ihre letzten
Keime hätte vernichtet werden können, wie
um eben diese Zeit im Occidente von Europa
geschah. Im Oriente erhielt sich die Kentniß
der griechischen Sprache, und der ältern grie-
chischen Schriftsteller; die Nationen dieser Län-
der waren schon zu sehr an literarische Cultur
und literarischen Genuß gewöhnt, als daß die
wissenschaftlichen Studien ganz hätten bey ih-
nen aussterben können; die Werke der ältern
griechischen Dichter, Geschichtschreiber und Red-
ner wurden noch häufig gelesen und abgeschrie-
ben, nicht bloß in den Klöstern, sondern auch
ausserhalb denselben; selbst die philosophischen
Schriftsteller, vorzüglich Plato und Aristo-
teles, wurden studirt und commentirt, aber
[illegible] aus einem Gesichtspuncte, mit Vor-
urtheilen, wie es dem damaligen Zustande der
Philosophie, und hauptsächlich dem Einfluße
[illegible]matischen Theologie entsprach. Da-
[illegible]urde es möglich, nicht nur, daß auf
[illegible]er, als sie einen Theil der Länder des
[illegible]ischen Kayserthums erobert hatten, die
[illegible]e Literatur vererbt wurde; sondern daß
[illegible]erhin nach der Eroberung von Constan-
[illegible]urch die Türken eine beträchtliche Zahl
gelehr-

gelehrter Griechen übrig war, die mit den geretteten literarischen Schätzen des griechischen Alterthums nach Italien flüchteten, und dort der griechischen Muse neue Altäre erbauten. Hingegen in den südlichen Abendländern von Europa war die Literatur doch nie so unter alle Stände verbreitet gewesen, höchstens etwa Italien ausgenommen. In Iberien, Gallien, Britannien, und Deutschland war die wissenschaftliche Cultur nur auf die vornehmern Römer, und von der Zeit an, daß die christliche Religion in diese Länder eingeführt zu werden anfieng, auf die vornehmern Geistlichen beschränkt geblieben. Sie konte also, unter sehr wenige Individuen zerstreut, auch desto leichter mit diesen vertilgt werden. Ferner wurden jene Länder selbst von den Barbaren eingenommen; das occidentalische Kayserthum wurde ganz zerstört; die barbarischen Heerführer theilten sich in die Eroberungen, und waren überdem nicht in einem langdauernden ruhigen Besitze derselben, sondern unaufhörlichen innern Fehden, und äussern Angriffen neu vordringender Völkerhorden aus dem nordischen Europa ausgesetzt, wobey keine Cultur, falls sie auch hier oder dort wieder emporkeimte, gedeihen konte. Das byzantinische Kayserthum behauptete sich doch wenigstens bis zur Mitte des funfzehnten Jahrhunderts in seiner, wenn gleich sehr precären Existenz, und die benach-

barten Provinzen von Constantinopel wurden
zwar oft bedrängt und bedroht, aber bis auf je-
nen Zeitpunct nie völlig von den Barbaren er-
obert; daher denn auch die Wissenschaften hier
nicht ganz untergingen. Man kann es freylich
den Regenten der barbarischen Völker, die
den Occident unterjochten, nicht schlechthin
vorwerfen, daß sie die Cultur der Besiegten
ausgerottet und verschmäht hätten. Auch hätte
die Bekehrung vieler derselben zur christlichen
Religion ein Mittel seyn können, sie aufzuklä-
ren, und durch Verbreitung wissenschaftlicher
Kenntniße unter ihren Unterthanen diese von der
Rohheit zur größern Politur zu erheben. Aber
die Beförderung der Aufklärung bey ihren neu-
[illegible] Siegern und Beherrschern lag im
Interesse der Geistlichkeit nicht. Vielmehr schien
dieser mehr zu frommen, wenn jene in
[illegible]heit und Aberglauben versenkt, und
[illegible] von ihrer Einsicht und Leitung ab-
[illegible] blieben. Auch verloren sich bey der
[illegible]chkeit im Occidente selbst allmälig alle
[illegible]rung, aller Eifer für wissenschaftliche
[illegible] fast ganz, und die Frömmigkeit der
[illegible]n, die in Anlegung und Dotirung
[illegible] Klöstern wetteiferten, dadurch die Faul-
[illegible] Ueppigkeit der Mönche begünstigten,
[illegible] alles dazu bey, daß auch die Geist-
[illegible] ihre einzigen Lehrer, ihre vornehmsten
[illegible]führer, sich durch eine Unwissenheit
aus-

auszeichneten, von der wir uns itzt kau
einen Begriff machen können.

§. 639.

Ausser den angezeigten Umständen
es aber insbesondre noch zwey Ursachen
che die allgemeine Verfinsterung des
ländischen Europa vollendeten und so lan
terhielten. Die erste war die Trennu
sogenannten lateinischen Kirche im Occ
von der griechischen im Oriente, die
den berufenen Bilderstreit zwischen b
Kirchen veranlaßt wurde. Man hatte
lange bey der Ausübung der christlichen
gion die Schale mit dem Kerne verwe
und das Wesen des Gottesdienstes in rel
Ceremonien und äussern Schein verwa
Dadurch war der Begriff von Heiligen
standen, von Menschen, die durch ihre rel
auf äussern Gottesdienst gerichtete Lebe
nicht nur die Obliegenheiten erfüllten, di
nen ihre Religion auflegte, sondern auch
ein Uebermaaß von Verdienst durch gute W
ke erwarben, durch deßen Uebertragung
andere die Schuld dieser vergütet werden
ne. Man fieng also an, diese Heiligen
verehren, um dadurch ihre Fürsprache
Gott zu gewinnen; bald blieb man nicht

bey der Anrufung der Heiligen in jener Absicht stehn; man vernachlässigte über dem Dienste der Heiligen die Gottheit selbst; ihre Bildniße, Statuen, Reliquien traten in die Stelle der heydnischen Hausgötter. Am meisten hatte dieser Bilderdienst in dem abendländischen Europa Eingang gefunden, wo die Gemüther überhaupt für den Aberglauben empfänglicher waren. Im Oriente aber leuchtete doch das Licht der Vernunft noch helle genug, um den Bilderdienst für das zu erkennen, was er war. Die Patriarchen von Constantinopel verdammten ihn, und gaben dadurch zu der Bilderstürmerey Veranlassung, [illegible] auch für die Denkmäler und Kunstwerke [illegible] Alterthums so verderblich wurde. Die [illegible]ischen Bischöfe aber, und an ihrer Spitze [illegible]ischof von Rom, bestätigten dagegen den [illegible]dienst, und protestirten laut und heftig [illegible] das Verfahren der griechischen Bischöfe. [illegible] Streit hatte eine gänzliche Trennung [illegible]riechischen und lateinischen Kirche zur [illegible] Eine Wirkung dieser Trennung war [illegible]iederum, daß nach und nach alle Ver[illegible] der Griechen und Lateiner aufhörte, [illegible] auch die Kentniß der griechischen [illegible] und Literatur sich im Occidente ganz [illegible] Auch die römische Literatur fieng nun [illegible]aus vernachlässigt zu werden. Die [illegible] hatten kein Bedürfniß, sich mit ihr

ihr zu beschäfftigen; sie hatten nach der (
oberung des abendländischen Kayserthums
einem rohen barbarischen Volke zu thun,
für Gelehrsamkeit keinen Sinn hatte;
ihr Zweck war nur darauf gerichtet, die
ihren religiösen Aberglauben einzuflößen,
es darin zu bestärken. Die römische Spra
selbst war schon längst von der Rein
keit und Eleganz ausgeartete, wodurch
sich im goldenen Zeitalter der römischen
teratur auszeichnete. Die Ueberwinder I
lies hatten auch ihre Sprache mit dorthin
bracht, und wenn sie gleich die lateini
Sprache, als herschende Landessprache, ni
ganz verdrängen konten und wollten; so
kam diese doch durch sie eine Menge fremd
tiger Zusätze, Wendungen, und neuer gra
matischer Constructionen, wodurch sie anfa
ein regelloser bunter Jargeon, und bald e
von der römischlateinischen wesentlich versc
dene Sprache wurde. Unter diesen Umst
den verfiel bey der lateinischen Geistlichkeit
le Gelehrsamkeit ganz. Die Kentniß vi
Geistlichen bestand bloß in gewißen historisc
Thatsachen des Christenthum's, an die der C
rakter des religiösen Glaubens geknüpft w
de, in einigen wenigen Formeln des Got
dienstes, dem Vater unser, und einigen
teinischen Psalmen, deren Sinn sie wohl a
nicht einmal wußten. Eine zweyte Haup

... der Barbarey des Mittelalters, beson... der langen Dauer derselben, war die ...archie der römischen Päbste, die sich un... ...lbar nach der Trennung der lateinischen ... von der griechischen bildete, und zu ... durch diese selbst der erste Grund gelegt ... Der römische Bischof war schon ge... ...geworden, sich als das Oberhaupt der ...ischen Bischöfe zu betrachten, in Sachen ...eligion sich ein Richteramt anzumaaßen, ...Bischöfe anzusetzen, und ihnen eine An... ...ng für ihr Verfahren zu geben. Daß ...geschehen konte, rührte auch daher, weil ...Verbreitung des Christenthums im Occi... von Rom als ihrem Mittelpuncte aus... ...der römische Bischof selbst mehrere Be...anstalten in Spanien, Gallien, Bri... veranlaßt und begründet hatte; die ... der letztern also eben dadurch schon ...glich sich in einem Verhältniße der Un...ng zu dem römischen Bischofe befan... Durch Anmaaßung dehnte der römische ...seine Gewalt immer weiter aus, bis es ...ch gelang, sie im Westen von Europa ...anerkannt zu sehn. Der Streit mit ...archen von Constantinopel, und das ...wirkte Schisma der griechischen und ... Kirche, waren ihm hierzu die be... ... Hülfsmittel; denn so lange die ... beyder Kirchen dauerte, konte

 die

die Idee eines einzigen unbeschränkten Oberhauptes der Kirche nicht aufkommen; noch weniger konte der römische Bischof dafür anerkannt werden. Nach jener Trennung aber galt die griechische Kirche im Occidente für kätzerisch; der römische Bischof erschien als das Oberhaupt der wahren Kirche; und bei dem größten Theile der Geistlichkeit verlor sich sogar die Notiz, daß ausser der lateinischen eine griechische Kirche existire. Da die Geistlichen die einzigen Lehrer des Volks und der Regenten waren, und von den letztern zu den wichtigsten Staatsgeschäfften gebraucht wurden, jene selbst aber sich der Direction und Oberherrschaft des römischen Pabstes unterzogen; so bekam dieser auch denselben Einfluß auf die weltlichen Angelegenheiten, den er vermöge seiner Würde auf die geistlichen erworben hatte. Damit war der Grund zu der allgemeinen Hierarchie gelegt.

§. 640.

Die Geschichte muß aber auch so gerecht seyn, theils auf die äussern Hinderniße und Umstände Rücksicht zu nehmen, die den Fortschritt der literarischen Cultur hemten und ganz unterdrücken halfen, ohne daß sie durch die Geistlichen verschuldet worden wären, [illegible]

... diesen hätten aus dem Wege geräumt werden können; theils auf das wirkliche Verdienst zu achten, das sich die Geistlichen noch um die Cultur erwarben. Erstlich ist es einleuchtend, daß die kriegerische Eroberung der bisher von den Römern besessenen occidentalischen Länder durch barbarische Völker, die damit verbundenen Verheerungen, und die oft wiederholten Anfälle neuer Völkerhorden, durch ... selbst der wissenschaftlichen Cultur verderblich werden mußten. Die Existenz der Geistlichkeit selbst, als der Pflegerin einer Religion, die den Barbaren fremde war, wurde sehr gefährdet, und konte nur mit großer Mühe und Klugheit erhalten werden. Ihre Erhaltung hieng aber zunächst davon ab, daß ... Aberglauben der Barbaren in ihr Interesse zog, und es war eine natürliche Folge ... dieses der Dinge, daß dieses wirklich geschah. Dadurch sank freylich sehr bald die Religion und ihre Ausübung auf wenig charakteristische Glaubensartikel und das eingeführte Rituale herab. Jene die Barbaren ... und diese zu beobachten, dazu bedurfte es keiner Gelehrsamkeit; die also auch ... nach bey der Geistlichkeit ganz in ... verfiel, ohne daß dieses planmäßig von den Häuptern der Hierarchie eingeleitet ... Zweytens: Die Menge der ... und zu Bekehrenden war in den

 ver-

verschiedenen Ländern zu groß, als daß selbst die höhern geistlichen Aemter unterrichteten Männern hätten übertragen werden können. Man mußte Männer zu Bischöfen, Priestern und Lehrern wählen, wie sie sich vorfanden, um nur dem dringendsten Bedürfniße der Bekehrung und des Gottesdienstes genug zu thun. Ein spanischer Bischof meldete dem Pabste Gregor dem Grossen, daß die Kirchenämter nicht besezt werden könten, wenn ihm nicht erlaubt wäre, auch solche zu Presbytern und Bischöfen zu weihen, die bloß wüßten, wer Christus gewesen, und daß er gekreuzigt wor[den] sey. Hierdurch mußte aber die Zahl [un]wissender Geistlichen ausserordentlich verme[hrt] werden. Drittens: Das damalige Christ[en]thum betrachtete die heydnische Religion [als] seine unmittelbare, und so auch die heydn[ische] Cultur als seine mittelbare Feindinn. [Die] Geistlichen waren daher eher geneigt, die [Ue]berreste der classischen römischen Literatur [vol]lends zu vernichten, als sie zu erhalten [und] zu benuzen. Sie schränkten alle wissens[wür]dige Erkentniß auf die angenommenen chri[stli]chen Religionsartikel, die Evangelien, [und] die Schriften der Apostel und Kirchenväter [ein.] Das Lesen heydnischer Schriftsteller wurd[e in] vielen Klöstern sogar verboten. Gregor [der] Grosse verwies dem Desiderius, Bi[schof] von Vienne, daß er die Grammatik lehre,

...and nicht Jupiter und Christus zugleich
...ehre, und man sich des Götzendienstes
...mache, indem man die Fabeln der Hey-
... Viertens: Bey allen diesen Ursa-
...dadurch die Cultur und Aufklärung ge-
...und vernichtet wurde, trifft man aber
...häufige Spuren von den Bemühungen
...istlichen, und insbesondre einzelner Päb-
... jene zu erhalten, oder zu befördern
...verbreiten. In Spanien, Frankreich,
...lien und Irland legten sie Schulen an,
... mit den Klöstern verbunden, oder in
... wo Bisthümer gestiftet waren. Lei-
...war die Geschichte der Entstehung und
...samkeit dieser Institute völlig im Dun-
...e nächste Zweck derselben war frey-
... die Bekehrung der heydnischen Ein-
... christlichen Religion; aber es wur-
... in andern Kentnißen, in der
..., Musik, Geometrie, und Dialek-
...t ertheilt. Daher finden sich auch
... des Occidents nach dem fünf-
...underte immer einzelne Männer,
... Maaßstabe geschätzt, wonach wir
... ihren Umständen schätzen müs-
... ihre literarische Cultur sehr
..., und denen es zu verdanken ist,
...alter der Finsterniß hier und da
... Aufklärung glimten. Unter den
..., welche auf Veranlassung der

Geistlichen gestiftet wurden, sind besonders in Irland und Britannien merkwürdig. Man weiß zwar die Art nicht, wie sie gestiftet wurden; auch nicht, was ihr Emporkommen und die Ausbreitung ihrer Wirksamkeit so begünstigte; aber daß sie in Irland zahlreicher und blühender waren, als in irgend einem andern Lande des Occidents, ist historische Thatsache. Wahrscheinlich trug der äußere Friede, deßen Irland vermöge seiner insularischen Lage genoß, nachdem einmal innere Ruhe gegründet war, sehr viel dazu bey. Im siebenten, achten und neunten Jahrhundert war Irland, wohin sich diejenigen begaben, die nach höherer Gelehrsamkeit strebten, und von dort aus erhielten auch Britannien, Gallien und Deutschland ihre vornehmsten Lehrer. Gallien war dagegen durch die Schwäche der Könige, die Herschsucht der Majores Domus und die innern Unruhen, die von den Zeiten der Römer her noch übrige Cultur gänzlich erloschen, bis endlich Carl Martell, seine Söhne Carlomann und Pipin, und sein Enkel Carl der Grosse, sich der selbstständigen Regentschaft bemächtigten, das Reich der Franken auch über Italien und Deutschland ausdehnten, und der letzte vorzüglich alles that, was in seinen Kräften war, um die Cultur in diesen Ländern zu begründen, obgleich nach seinem Tode die von ihm getroffenen Ansta

[illegible] Erfolg nicht hatten, welchen er bezielte, [illegible]sächlich nunmehro durch Schuld der [illegible]e, der die Carolinger aus persönli[illegible] Schwäche, und wegen innerer Familien[illegible] zu viel nachgaben.

§. 641.

Die Geschichte der Philosophie in der Peri[illegible] des Grossen und der Carolinger ist [illegible] die Wissenschaft selbst ohne alles Interes[illegible] die Speculation des Johann Scotus [illegible] ausgenommen; aber sie zeigt doch [illegible]stand derselben, und was für sie hätte [illegible] werden können, wenn die Nachfolger [illegible] seinem Geiste fortgefahren hätten, [illegible]schaften und Aufklärung zu befördern. [illegible] Grossen Genie erhob sich durch [illegible] über sein Zeitalter. Nachdem er [illegible]aufgefaßt hatte, um den Werth der [illegible] überhaupt einzusehn, berief er die [illegible]en Männer, die ihm bekant wurden, [illegible] Hof, lernte selbst von ihnen, und [illegible] ihrer Hülfe, seine wohlthätigen [illegible] die Cultur der von ihm beherschten [illegible]benen Völker zu realisiren. Eh [illegible] diesen letztern rede, will ich erst [illegible] Männer erwähnen, die noch vor [illegible] Grossen lebten, den Isidor aus

Carthagena und den Beda Venerabilis. Der erste hat das Verdienst, die Gelehrsam-keit unter den Christen in Spanien erhalten zu haben. Er folgte im Anfange des siebenten Jahrhunderts seinem Bruder im Bisthume zu Sevilla, und hatte den Vorsitz auf den Kirchenversammlungen zu Sevilla (619), und zu Toledo (633). Er starb 636. Seine Schriften betreffen größtentheils theologische Gegenstände, Auslegung der Bibel, und Sprachforschungen. Er suchte besonders das Studium der römischen Literatur wiederherzustellen. Auch ist er Verfasser eines encyklopä-dischen Werks über Astronomie, Cosmographie, und einiger Chroniken, deren eine vom Anfange der Welt gewisse historische Hauptdata bis auf den Heraklius enthält. In der Geschichte der Philosophie kann er nur in so fern Platz finden, als er literarische Aufklärung überhaupt besaß, und an seinem Theile verbreitete. Beda Venerabilis wurde in Britannien 672 gebohren. Sein Lehrer war der Abt Benedictus in dem Kloster St. Petrus zu Wermouth; nachher kam er in das Kloster zu Jarrow, wo er seine Lebenszeit hindurch blieb. Durch ausserordentlichen Fleiß erwarb er sich eine für das damalige Zeitalter bewundernswürdige Gelehrsamkeit, die ihm auch den höchsten Ruhm nicht nur bey der Geist-lichkeit seines Vaterlandes, sondern auch

[illegible]wärtigen verschaffte, so daß selbst Pabst [illegible] wünschte, ihn in Rom als Rathge[illegible] sich zu haben. Er blieb aber in sei[illegible] [illegible]ster, theilte seine Musse zwischen Stu[illegible] [illegible] Schriftstellerey, und andächtigen Ue[illegible] [illegible], und starb 735. Seine Schriften sind [illegible] zahlreich, und von mannichfaltigem In[illegible] [illegible]. Den englischen Geschichtforschern ist er [illegible] seine Historiæ ecclesiasticæ gentis An[illegible] [illegible] Libb. V am wichtigsten. Seine phi[illegible] [illegible] Arbeiten sind unzusammenhangen[illegible] [illegible] dogmatischtheologischen Begriffen sei[illegible] [illegible] verwebte Compilationen aus Commen[illegible] [illegible] Aristoteles, vorzüglich des Bo[illegible] [illegible], aus einigen Werken des Cicero, des [illegible], und einiger andern Kirchenväter. [illegible] mehr, was Beda gelesen, als was [illegible] hat.

[illegible] hist. crit. philos. T. III p. 577.

§. 642.

[illegible]chst nach Beda zeichnete sich durch [illegible] um Literatur und Aufklärung [illegible] Flaccus Alcuinus oder Al[illegible] [illegible] der Lehrer und Freund Carls [illegible] dem meistens die weisen Maaß[illegible] [illegible] welche dieser Regent [illegible] der Cultur in den verschie[illegible]

denen Ländern seines Reiches traf. Ein S
ler des Beda war Alcuin schwerlich;
letztere war vielleicht kaum gebohren, da j
starb; zwischen dem Todesjahre des B
(735) und des Alcuin (804) ist ein Zeitr
von siebenzig Jahren. Der Ruf von s
Gelehrsamkeit bewog Carl den Grossen,
nach Frankreich zu berufen, um eine in
Kirche entstandene Streitigkeit schlichten
helfen. Er bewährte bey dieser Gelegen
dem Kayser seine wissenschaftliche Einsicht
Klugheit so sehr, daß dieser ihn nicht
der von sich ließ, sondern an seinem
se behielt. Auf seine Veranlassung sti
Carl die sogenannte Hofschule (schola Pa
na) in Paris, und machte ihn zum Vorst
derselben. Diese war anfangs mit dem
se immer verbunden, und folgte ihm in
Orte seines jedesmaligen Aufenthalts, bi
nach und nach ihren beständigen Sitz zu
ris erhielt. Sie hatte auch nur zum näch
Zwecke die zum Hofe gehörigen Personen
belehren, so wie denn der Kayser selbst
noch in seinen spätern Jahren vom Alc
unterrichten ließ. Der letztere schränkte
Bemühungen nicht hierauf ein; auf seinen
trieb wurden auch zu Fulda, Paderbo
Osnabrück, Regensburg, Schulanst
errichtet, in denen die lateinische und gri
sche Sprache, die Dialektik, Grammatik u.

[illegible] der Theologie gelehrt wurden. Im [illegible] verließ Alcuin den Hof, und begab sich [illegible] Kloster zu Tours, wo er sich ausschlie[illegible] den Religionsübungen, und dem Unter[illegible] jüngerer Männer widmete. Von sei[illegible] Schülern wurden mehrere sehr berühmte [illegible] in ihrer Art verdienstvolle Männer, Rha[illegible] Maurus, Lehrer zu Fulda, hernach [illegible]schof von Maynz, Luidger, Bischof von [illegible], Haymo, Bischof von Halberstadt [illegible] Unter den Schriften des Alcuin beziehn [illegible] auch auf philosophische Gegenstände, [illegible] ohne etwas historisch Merkwürdiges zu [illegible]

[illegible] das Zeitalter Carls des Grossen in lite[illegible]ischem Betrachte sind besonders die oben [illegible]führten Schriften von Hegewisch, Mei[illegible], Ruhkopf nachzusehn. Vergl. *Brucker* [illegible] crit. philos. T. III p. 580. sq. Nicht [illegible] wissenschaftlicher Philosoph, aber wohl [illegible] einer der gebildetsten und in seiner Art [illegible]geklärtesten Köpfe zeichnete sich in diesem [illegible]alter Eginhart aus, der besonders in [illegible]ischen Angelegenheiten Carls Rathge[illegible] und Gehülfe war. Seine Geschichte [illegible] des Grossen empfiehlt sich nicht nur [illegible] die ziemlich gute lateinische Schreibart, [illegible] auch durch edle Simplicität der [illegible]ellung. Wie sehr er sich über den [illegible]auben seiner Zeitgenossen erhoben [illegible] beweist unter andern auch die Ant[illegible] die er dem Kayser gab, da ein Co[illegible]

met

met erschienen war, der das ganze Reich und auch den Kayser in Bestürzung und Furcht setzte: A signis, Caesar, noli timere; non aliud timere debemus, nisi Eum, qui et nostri, et hujus creator est sideris.

§. 643.

Man hätte von den literarischen Instituten, die unter Carls des Grossen Regierung und auf seinen Betrieb entstanden und aufblühten, die wohlthätigsten Früchte erwarten können, wenn nicht die politischen Ereignisse in der nächsten Zeitperiode nach derselben, der Geist abergläubischer Frömmeley und Möncherey, und der einmal zu allgemein gewordene Mangel an tauglichen Lehrern, ihre Wirksamkeit erstikt, oder doch gehindert und beschränkt hätte. Die Wenigen, die als Lehrer an jenen Instituten angestellt werden konten, machten keine Fortschritte in wissenschaftlichen Kentnissen. Ihre Gelehrsamkeit bestand in einem dürftigen Cyklus der sogenannten freyen Künste, nach den Werkchen des Marcianus Capella, des Cassiodor, den vornehmsten und oft den einzigen Hülfsmitteln profaner Wissenschaft, die damals existirten. Es war also kein Wunder, daß die angelegten Schulen die Folgen für die Erweiterung und Verbreitung der Aufklärung nicht hatten, die ihr Stifter

be-

... Mehrere derselben hörten ganz auf, ... wurden auch bloß auf den engen Bezirk ... Klosters eingeschränkt, um die Geistli... dem zu unterrichten, was etwa zum ... des äussern Gottesdienstes unent... war. Für die Geschichte der Philoso... in der Periode der Carolinger nur ein ein... Mann, Johann Scotus Erigena, ... besondern Aufmerksamkeit werth. Die ... des Zunamens Erigena, der doch ... wahrscheinlich seinen Geburtsort oder ... Vaterland bezeichnet, ist streitig. Nach ei... Johann aus Irland, das damals ... unter dem Namen Schottland begrif... nach andern aus England, oder ... lichen Schottland, abstammen. So... gewiß, er war aus einem von den ... bürtig, die itzt die drey brittischen ... ausmachen. Johann Scotus ... war unstreitig ein tief denkender und ... Kopf. Er hatte die grie... hebräische, arabische Sprache kennen ... man weiß nicht gewiß, durch was ... In der Philosophie aber bekam ... seine Richtung durch die Schrif... des Areopagiten, von de... eine lateinische Uebersetzung besorg... der spätern mystischen Alexandri... den Eingang in den Occi... Carl der Kahle berief ihn an

sei-

seinen Hof, und unterhielt ihn als Lehrer und Gesellschafter. Er hatte auch als Lehrer an der Hofschule zu Paris sehr viel Zuhörer. Dieser Beyfall und die persönliche Gunst Carls, die Abweichungen des Johann Scotus von dem orthodoxen Lehrbegriffe der Prädestination, auch seine Uebersetzung von Werken des Dionysius des Areopagiten, zogen ihm Neider und Gegner, und bald auch den Verdacht und die Verfolgung des Pabstes Nicolaus zu. Inzwischen wurde er von Karl dem Kahlen geschützt, wiewohl er genöthigt war, Paris und seine Lehrstelle zu verlassen, und sich heimlich in Frankreich aufzuhalten. Seine folgende Lebensgeschichte ist ungewiß, so wie auch die Zeit und die Art seines Todes. Nach einigen begab er sich aus Frankreich nach England, wurde Vorsteher und Lehrer der vom König Alfred gestifteten Akademie zu Oxford, mußte aber wegen Streitigkeiten mit den übrigen Lehrern Oxford verlassen, und gieng in ein Kloster zu Malmesbury, wo er auch anfangs Unterricht gab, endlich aber durch seine Strenge gegen die Mönche den Haß dieser auf sich lud, und von ihnen umgebracht wurde. Johann Scotus Erigena ist nicht bloß durch seine Uebersetzung vom Dionys dem Areopagiten, sondere auch hauptsächlich durch ein eigenes Werk philosophischen Inhalts merkwürdig, unter dem Titel: [illegible]

Pu-

... μερισμȣ; de divisione naturae libri ...nque, die von Thomas Gale herausgege... ...

...eri hist. crit. philos. T. III. p. 614. Die ...erke des angeblichen Dionys des Areopa... ...giten, die Johann Scotus Erigena über... ...te, waren: de coelesti hierarchia, de ...clesiastica hierarchia, de divinis nomi... ...ibus, de mystica theologia. Die Veran... ...ssung zu der Uebersetzung war diese. Der ...echische Kayser Michael Balbus hatte ... Jahre 824 dem Kayser Ludowig dem ...ommen das Werk des Dionys de coelesti ...rarchia zum Geschenke übersandt. Bey ... Ansehn, das dieser Schriftsteller da... ... unter den Griechen hatte, und da ... der griechische Kayser auf das Geschenk ... hohen Werth legte, so wünschte der ... Ludowigs, Carl der Kahle, der sehr ... Neigung für die Literatur hegte, es zu ..., wozu es aber einer Uebersetzung in ... Lateinische bedurfte, da Carl kein Grie... ... verstand. Dazu kam die damals ver... ... historische Meynung, daß Dionys ... christliche Apostel in Gallien ge... ... sey. Johann Scotus verfertigte al... ... Uebersetzung, so gut er konte; denn ... lateinischer Styl ist voll Gräcismen. ... gab diese Uebersetzung Ursa... ... einem drohenden Schreiben an Carl, ... von diesem foderte, entweder den ... Scotus zur Verantwortung nach ...liefern, oder ihn vom Lehramte an

der

der Schule zu Paris zu entfernen. I
andern schrieb der Pabst: Relatum est
tificatui nostro, quod opus B. Dio
Areopagitae, quod de divinis nomi
vel coelestibus ordinibus graeco de
sit eloquio, quidam vir Ioannes, S
genere, nuper in latinum transtul
quod *juxta morem* nobis mitti et nostr
dicio debuit approbari, praesertim
idem Ioannes, licet multae scientiae
praedicetur, olim non sane sapere in
busdam frequenti rumore dicatur. —
erhellt auch aus dieser Stelle des pä
chen Schreibens, daß der römische
sich ein allgemeines Censurrecht in S
der Theologie und Philosophie anma
und dieses auf das Herkommen grün
Was anfangs bloß eine Folge der Umst
gewesen war, daß die Bischöfe und G
lichen in Spanien, Frankreich, Deutsch
und Britannien den Pabst um Rath
ten, oder Belehrung von ihm erbaten,
wurde nach und nach von dem päbstl
Hofe als Verbindlichkeit eingeführt.
rin lag ein Hauptmittel zur Begründ
und Vollendung des hierarchischen Syst
Da der Pabst seinen Zweck bey Carl n
wenigstens nicht ganz erreichte, so w
auch die Verbreitung der übersetzten Sc
ten des Dionys, und der eigenen W
des Johann Scotus nicht verhindert.

§. 6

§. 644.

Unter der Philoſophie überhaupt verſtand Johann Scotus nichts weiter als die Dialektik, nur auf metaphyſiſche Gegenſtände, hauptſächlich die Ontologie und Theologie, angewandt, und mit den myſtiſchen Träumen des Dionys des Areopagiten verbrämt. Den leztern verdankte er, wie er ſelbſt ausdrücklich bekennt, ſeine meiſten Ideen; er hatte aber auch auſſerdem die Schriften einiger Kirchenväter, des Auguſtin und Gregor von Nazianz, ſtudirt; und die Quelle ſeiner dialektiſchen Gelehrſamkeit waren insbeſondre die [illegible] Commentare des Auguſtin und Boethius zu dem Ariſtoteliſchen Organon. In [illegible] Werke de diviſione naturae ſucht er das [illegible] der Dinge überhaupt nach vier Hauptbeziehungen des Dinges zu beſtimmen. Er [illegible] dieſelbe ein in die Natur, a) die ſchafft [illegible] erſchaffen wird (natura, quae creat [illegible] creatur); b) die erſchaffen wird und [illegible] (quae creatur et creat); c) die erſchaffen [illegible] nicht ſchafft (quae creatur et non [illegible]) d) die weder erſchaffen wird, noch [illegible] (quae nec creatur, nec creat). Die [illegible] der erſten Beziehung iſt die Gott[illegible] Natur, die erſchaffen wird und ſchafft, [illegible] Inbegriff der göttlichen Ideen; die Na[illegible] erſchaffen wird, und nicht ſchafft, iſt

der

der Inbegriff der Geschöpfe; die Natur
lich, die weder erschaffen wird, noch sc
steht mit sich selbst im Widerstreite, und
sich auf. Die Untersuchung der Natur i
ser vierfachen Beziehung hatte Johann
tus in die Form eines Gesprächs eines Le
mit einem Schüler eingekleidet; nur da
Dialog viel zu weitläufig und ermüden
was er inzwischen für die damalige Zeit
gewesen seyn mag. Das Eigenthümli
der Vorstellungsart des Johann Scotu
sich auf Folgendes zurückführen: **Erstlich**
unterschied mehr Bedeutungen, in
der Begriff des Seyns von den Ding
nommen werde, und machte hauptsächli
die Differenz zwischen der empfundene
gedachten Realität aufmerksam; obgle
seinen Bestimmungen mancherley Verw
gen herschen, so daß sie auch deswegen sic
mit Klarheit auffassen lassen. Zweytens
bestritt die Aristotelische Theorie vom R
und entwickelte eine eigene, die seinem
sinne um so größere Ehre macht, je m
sich schon der Wahrheit nähert. Aris
hatte den Raum erklärt für die äusserste
ze des umschließenden Körpers. Dage
gumentirte Johann Scotus, daß der
nicht, wie die Körper, sinnlich empfund
den könne; daß die Körperwelt bey jene
aussetzung keinen bestimten Ort habe, u

[illegible] stets in Bewegung sind, der Ort [illegible] als solcher unbeweglich seyn muß; daß [illegible] bey eben derselben die Farbe der Ort [illegible] Körpers seyn müsse, weil sie die äusserste [illegible] desselben für das Gesicht ausmacht, [illegible] kein Körper ohne Farbe gesehen werden [illegible], gleichwohl der Ort durchaus ohne Far[illegible] müsse. Johann Scotus behaupte, [illegible] der Ort sey bloß in der Seele enthalten, [illegible] bestehe in dem Umfange des Begriffs von [illegible] Dinge, der dem Dinge seine Grenze [illegible]. Diese Begriffe, oder, wie Scotus [illegible], diese Definitionen sind nur in [illegible] Wissenschaften, und die Wissenschaften [illegible] nur in der Seele. An dem Auf[illegible] der Behauptung, die Definitionen [illegible] die Oerter der Dinge seyn, nimt Sco[illegible] Anstoß, und mußte ihn um so mehr [illegible], da er sich nicht auf den transscenden[illegible] Standpunct erheben konte. Drittens: [illegible] Raum und die Zeit setzte Johann [illegible] in nothwendige Verbindung mit der [illegible] der Dinge oder der Welt überhaupt. [illegible] ist endlich und wird einmal unter[illegible] sind aber Raum und Zeit Theile [illegible] diese werden also ebenfalls mit der [illegible] schwinden. Ist das aber der Fall, so [illegible] auch nicht vor der Welt existirt haben. [illegible] Der Ort bezieht sich auf das, was [illegible] ist, und ist, unabhängig von

 dem-

demselben, nichts. Wenn keine Dinge existiren, so kann der Raum nichts umschließen, und also überhaupt nicht vorhanden seyn. Was von dem Raume gilt, muß auch von der Zeit gelten. Diese hat nur in Beziehung auf Bewegung und Veränderung eine Bedeutung; wo diese nicht statt finden, ist sie nichts; da nun vor der Welt keine Bewegung und Veränderung war, und diese auch mit der Welt aufhören, so ist vor der Welt keine Zeit gewesen, und wird auch nach ihr keine seyn. Viertens. Die Principien der Körper sind unkörperlich. Alle Körper enthalten Substanz, Quantität und Qualität. Die Substanz ist unsichtbar und unkörperlich, weil sie bey allen Körpern dieselbe ist; sie beruht auf einem allgemeinen Begriffe. Nicht anders ist es mit der Quantität und Qualität überhaupt genommen. Johann Scotus verwechselte hier den logischen Begriff des Körpers überhaupt, mit dem Körper in der Anschauung.

Io. Scot. Erig. de divis. nat. I. init. sq. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. IV. S. 184.

§. 645.

Seinen Begriffen von der Natur der Dinge überhaupt gemäß suchte Johann Sco-

... das Verhältniß derselben zur Gottheit, ... das Wesen dieser selbst, zu erklären. Je... Verhältniß zu bestimmen, hat um so ge... Schwierigkeit, wenn die Principien ... Körperwelt unkörperlich seyn sollen. Denn ... erscheinen diese Principien als Ideen ... lichen Verstandes; dieser ist der Quell ... ormen der Dinge, und Scotus leitet ... aus ihm die formlose Veränderlichkeit, ... Wesen der Materie, her. Durch das ... rne Wort Gottes gieng daher die ... m Daseyn hervor. Die Welt ist aber ... gleich ewig, oder die Schöpfung der ... von Ewigkeit her. Wäre die Welt ... n Ewigkeit her, so hätte Gott einmal ... müssen, zu schaffen; dann würde er ... änderlich seyn, weil alles Wirken in ... nicht ohne Veränderung statt finden ... wie also Gott von Ewigkeit ist, so ... auch von Ewigkeit gewirkt, und die ... sein ewiges Product. Hätte Gott ... in der Zeit hervorgebracht, so würde ... vorbringen ein Accidens von ihm seyn; ... r Gottes aber läßt kein Accidens zu, ... die unendliche Realität darstellt, auf... neben welcher nichts seyn kann, und ... einfach seyn muß, anstatt daß sie, ... Accidenzen zukommen, aus Sub... Accidens zusammengesetzt seyn muß. ... erkwürdig ist die Reinheit der Ver-

nunftidee von Gott, zu welcher sich schon
tus erhoben hatte. Er leugnete die Mö
keit aller theoretischen Erkentniß von
ohne doch die Existenz desselben aufzuh
Gerade weil die Gottheit über alle en
erschaffene Dinge unendlich erhaben ist,
sie zu keiner bestimten Gattung von Wese
zählt, und überall durch keinen Begriff g
werden. Sie würde ein bestimtes endl
Wesen werden, wenn sie sich unter einen
griff bringen ließe. Scotus stellt hier
sonderbaren Satz auf: Gott kennt sich
nicht. Er folgerte diesen Satz daraus,
Gott sich selbst nicht als etwas Bestimtes
ken könte, weil er nichts Bestimtes sey
dersprach ihm aber durch den Zusatz;
wiße doch, daß er nichts Bestimtes sey.
Gott keine Kentniß von sich selbst habe,
inzwischen Scotus wohl nur deswegen sch
hin an, weil Gottes Wissenschaft, daß er
bestimtes sey, sich auf einen negativen G
stand bezieht, also in der That keine W
schaft ist. Ueberhaupt waren es lauter v
nende Prädicate, mit welchen Scotu
Gottheit vorstellte, wodurch ihr Wesen
nie erkannt wird, was wegen der Unen
keit desselben unmöglich ist. Aus dem
Satze folgerte er noch weiter: Gott hat
keine Kentniß von allen endlichen Din
denn gerade die Endlichkeit der Dinge

.. Erkentniß derselben für die Gottheit un-
..lich. Dies ist wiederum nicht so zu ver-
..., als ob die Dinge unabhängig von Gott
...; sondern es soll vielmehr auf diese
... die vollkommenste Erkentniß Gottes von
... Dingen ausgedrückt werden, die mit kei-
... menschlichen Wissen vergleichbar, in Be-
... auf dasselbe Unwissenheit ist, aber eben
...gen eine unendliche, nur für uns unaus-
...liche Einsicht ist. Da Scotus die Princi-
... aller Dinge für unkörperlich und für Ideen
... göttlichen Verstandes erklärte, so erhielt
... seine Theologie einen mystischen Cha-
.... Alle wirklich existirende Wesen gehö-
... göttlichen Natur. Auch die Menschen
... Ideen Gottes vorhanden. Der reine
... des Menschen ist ein unmittelbares
...iß des göttlichen; er wird mit Gott
..., sofern er Gott denkt; nach dem To-
... daher auch die Intelligenz unmittelbar
... göttliche Natur über. Aus der ange-
... Vorstellungsart des Erigena sind
... Eigenthümlichkeiten der spätern scho-
... Philosophie über die Gottheit zu er-

... de divis. nat. I. p. 33. sq. II. p.
... IV p. 180. V p. 230.

§. 646.

Mit dem Johann Scotus Erigena
ginnt die Periode der sogenannten schol
schen Philosophie. Die neuern Geschich
scher sind in der Bestimmung dieser Pe
sehr streitig. Einige versetzen den Anfang
scholastischen Philosophie in das elfte, an
in das zwölfte, oder dreyzehnte, und der n
ste Geschichtschreiber derselben versetzt ihn s
erst in das vierzehnte Jahrhundert. Die we
sten hingegen führen ihn, wie hier geschi
bis in das Zeitalter der Carolinger hin
Schon die Verschiedenheit der Meynungen
diesen Punct zeigt, daß ein unbestimter Be
dessen hersche, was durch den Namen: sch
stische Philosophie, bezeichnet wird; t
ließe sich ein bestimter Begriff davon festse
so müßte auch die Bestimmung der histori
Periode derselben sich mit Zuverlässigkeit
machen lassen. Da die scholastische Phil
phie keinen individuellen Urheber hat, sont
ihren Namen und Charakter durch äussere
fällige Umstände empfing, so komt es zunä
darauf an, diese letztern aufzusuchen.
merkwürdigste Umstand ist hier die
wie im Zeitalter Carls des Grossen, und
nächst nach demselben, die Philosophie gel
wurde. Aller philosophischer Unterricht
damals im Occidente auf die öffentlichen L

[illegible]stitute beschränkt, die von den Päbsten und [illegible]schöfen, von Carl dem Grossen und seinen [illegible]folgern, errichtet waren, und die schlecht-[illegible] Schulen (Scholae) genannt wurden. [illegible] Scholasticus hieß bald ein solcher, der [illegible] Kentniße besaß, welche Gegenstände des [illegible]richts in jenen Schulen waren, und die-[illegible]ntniße wieder lehrte; bald auch ein Schü-[illegible]lbst, der diese Kentniße sich erst zu erwer-[illegible]achtete. Doch war die erste Bedeutung [illegible] Namens gemeiner und gewöhnlicher, und [illegible] sie mit der zusammen, die wir izt mit [illegible] Namen eines Gelehrten zu verbinden [illegible]. Die Philosophie nun, welche in die-[illegible] Schulen gelehrt wurde, und so wie sie in [illegible]en gelehrt wurde, erhielt den Namen [illegible]olastischen Philosophie; nicht als ob [illegible]n besondern ihr eigenthümlichen Cha-[illegible] gehabt hätte, welchen man etwa damit [illegible] bezeichnen wollen, sondern in eben dem [illegible], in welchem wir noch izt von einer [illegible]philosophie überhaupt reden, sofern [illegible]losophie in den öffentlichen höhern Schu-[illegible]ehrt wird. Dem Namen nach giebt es [illegible] scholastische Philosophie schon von den [illegible] Carls des Großen an, was auch selbst [illegible] nicht geleugnet wird, die den An-[illegible]selben gewißen eigenthümlichen Merk-[illegible], welche sie späterhin bekam, erst [illegible]zehnte oder vierzehnte Jahrhundert

 her-

herabsetzen. Wollte man den so frühen Geb
des Namens der scholastischen Philos
leugnen, so würde man nicht nur der Etym
des Worts und der Geschichte widerspr
sondern man würde auch in Verlegenheit
then, mit was für einem andern Namen
die Philosophie des Zeitalters vom acht
zum vierzehnten Jahrhunderte zu benenne
re; da sie doch in den wesentlichsten Me
len der Form und Materie mit der s
scholastischen Philosophie zusammentrifft?
zwischen könte doch der bloße Namen der
lastischen Philosophie zufällig seyn, und
die Merkmale, welche der spätern Scholas
dreyzehnten und vierzehnten Jahrhunde
kommen, könten sie für uns als eine bes
Art zu philosophiren darstellen, die vorzug
se scholastische Philosophie genannt zu
den verdiente. Allein auch dieses schein
genauerer Erwägung des Inhaltes, Zw
und der Methode der ältern und spätern
lastik, sobald man nehmlich auf den
meinen und wesentlichen Charakter, nic
das Einzelne, Rücksicht nimmt, nicht de
zu seyn. Der Inhalt der Philosophie,
rend des Zeitalters Carls des Großen u
den nächsten Jahrhunderten nach dems
war ein aus den lateinischen Comment
des Aristoteles, hauptsächlich des Aug
und Boethius, gezogenes Aggregat log

[illegible]geln und ontologiſcher Begriffe, die unter [illegible] Namen Dialektik Eine Wiſſenſchaft, [illegible] die theoretiſche Philoſophie überhaupt, aus- [illegible], und mit der ſpätern Alexandriniſchen [illegible]ſtellungsart von Gott, ſeinen Eigenſchaf- [illegible] einem Verhältniße zur Welt, und zur [illegible]ſchlichen Natur, verbunden, oder auf dieſel- [illegible] angewandt wurden. Eben dieſen Inhalt hat- [illegible] der Hauptſache auch die ſpätere ſcholaſtiſche [illegible]loſophie. Es verſteht ſich hierbey von ſelbſt, [illegible] in der Folge verſchiedene Anſichten und [illegible]arbeitungen eben dieſer Gegenſtände ſtatt [illegible]den; daß überhaupt der philoſophiſche Ideen- [illegible] theils durch die Verbreitung der Werke [illegible] Araber, und des Ariſtoteles ſelbſt, theils [illegible] andere Umſtände, nach und nach erweitert [illegible], und ſich ſehr mannichfaltig modificirte. [illegible] laſſen ſich mehr Epochen feſtſetzen, in [illegible] charakteriſtiſche Unterſchiede der ſcholaſti- [illegible] Philoſophie bemerkt werden. Aber im [illegible]meinen war doch immer der Inhalt der [illegible]ſtiſchen Philoſophie derſelbe, und dieſes [illegible], ihre Periode ſchon mit dem Zeital- [illegible] Carolinger anheben zu laſſen. Der [illegible] der Philoſophie während, und zu- [illegible] nach dem Zeitalter Carls des Groſ- [illegible] kein anderer, als der, das dogmati- [illegible]gionsſyſtem der Kirche zu vertheidigen [illegible] befeſtigen. Man ſuchte allerhand Ein- [illegible] auf, die ſich gegen einzelne Glau- [illegible] machen lieſſen, um ſie dialektiſch zu

be-

bestreiten und zu widerlegen. In der That war dies auch der einzige Nutzen, den die Dialektik in ihrem damaligen Zustande haben konte; und daß sie zu nichts Anderem brauchbar war, davon lag wiederum der Grund theils in ihrer Beschaffenheit selbst, theils darin, daß sie bloß ein Gegenstand des Studiums der Geistlichkeit war, die sie auf nichts Anderes, als auf ihr dogmatisch theologisches System beziehen konte oder zu beziehen wußte. Sehr deutlich offenbart sich dieser Zweck aller damaligen Philosophie auch in dem Unwillen der Geistlichkeit und des Pabstes über die freyere Speculation des Johann Scotus Erigena. Man setzte schon voraus, daß alle Philosophie mit der theologischen Dogmatik zusammenstimmen, und lediglich zum Dienste dieser abzielen müsse. Daher wurde die Philosophie des Erigena, bey welcher dieses nicht der Fall war, verkätzert. Ein anderer Nebenzweck, den dialektischen Scharfsinn zu üben, der in der Folge die häufigen und feyerlichen Disputationen veranlaßte, konte erst späterhin entstehen, je mehr sich das dialektische Gewebe ausbildete, womit sich damals die Köpfe beschäftigten, und einzelne streitig werdende Puncte die Aufmerksamkeit anzogen. Aber der Keim dazu lag schon in der Philosophie, wie sie zu den Zeiten der Carolinger war. Auch die spätere scholastische Philosophie hatte keinen andern

der eigentlich scholastischen Philosophie erst
[illegible]zehnten oder vierzehnten Jahrhundert
[illegible]en. Endlich die Methode des Phi-
[illegible]rens war im Zeitalter der Carolinger
[illegible] wohl, als in den folgenden Jahrhun-
[illegible] lediglich durch die dialektische Form
[illegible]gumentirens bestimt, die die Aristoteli-
[illegible] vorschrieb. Nur wurde freylich die-
[illegible] zu argumentiren allmälig immer künst-
[illegible] verwickelter und sophistischer. Auch die
[illegible]ung des Johann Scotus Erigena
[illegible] äussere dialektische Form; sie ist in ei-
[illegible]putation zwischen einem Lehrer und
[illegible] eingekleidet, wiewohl die Disputation
[illegible] Art einfacher und weniger verwickelt
[illegible] hernach ähnliche Argumentationen
[illegible] Man kann also wohl die gesamte
[illegible] des Mittelalters vom achten Jahr-
[illegible] unter dem Namen der scholasti-
[illegible]losophie begreifen. Sieht man denn
[illegible]nehmsten innern Verschiedenheiten

der Nominalisten und Realisten erhob; d
zweyte bis auf Albert den Großen in d
Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, wo d
Aristotelischen Werke allgemeiner bekant u
commentirt wurden; die dritte bis auf die Ver
besserung der Philosophie durch die Wie
derherstellung der alten classischen Literatu
um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts
Wenn gleich die scholastische Philosophie auc
noch nachher, hauptsächlich in den Klöstern u
Schulen, sich erhielt, so hatte sie doch ihr
allgemeine Herrschaft verloren, und durch d
Wirkungen der Reformation in Deutschland
wurde sie endlich ganz verdrängt.

§. 647.

Den Stoff der ersten scholastischen Ph
losophie lieferten die wenigen Werke philosoph
schen Inhalts, die noch aus den frühern Ze
ten im abendländischen Europa vorhanden w
ren, insbesondere die Werke der lateinisch
Kirchenväter, die Commentare des Augusti
und Boethius über das Aristotelische Org
non, und die Schriften einiger Zeitgenoss
Er mußte seiner Natur nach sehr dürftig se
so wie es die Quellen waren, aus welch
man ihn schöpfte. Die Araber hatten an d
ersten Entstehung der scholastischen Philosoph
weder nach der Form noch nach der Mat

... einigen Antheil; wohl aber trugen sie
... nach, da die Christen mit ihnen in Spa-
... und Sicilien in Verbindung kamen,
... Erweiterung derselben bey. Sofern die
... den Ruf literarischer Studien, die
... ihnen blühten, für sich hatten, der sich
... in den christlichen Ländern verbreitete,
... die Geistlichkeit anfangs bemüht, alle
... munication mit ihnen zu verhindern; die
... schon dadurch erschwert wurde, daß die
... als die gefährlichsten Nachbaren und
... des Occidents sowohl in politischer,
... religiöser Hinsicht, betrachtet werden muß-
... Der erste, der auf die literarischen Ein-
... der Araber Aufmerksamkeit erregte, und
... Uebergang der Kentniße von ihnen zu
... Christlichen Nachbaren in Frankreich
... Italien veranlaßte, war der berühmte
..., ein Franzos aus Orleans, nach-
... Pabst Sylvester II. Er war von
... Herkommen, bildete sich zuerst in
... ule zu Fleury, und erhob sich durch
... Studium zu dem Entschluße, über
... Sphäre seiner Zeitgenossen hinaus
..., und unter der Anleitung gelehrter
... Spanien seinen Durst nach Kent-
... befriedigen. Da der Abt des Klo-
... Gerbert die Erlaubniß, Spanien
..., verweigerte, so entfloh er heim-
... gab sich nach Cordova, oder, wie
an-

andere wollen, nach Sevilla. Hier lernte er
vorzüglich Mathematik, Astronomie, Me-
chanik, so weit diese Wissenschaften von den
Arabern cultivirt waren; eine Cultur, die
freylich in ihrem Verhältniße zu der gegen-
wärtigen nicht viel über die Elemente jener hin-
ausging; aber wohl für die damaligen Zeiten
ausserordentlich und ein Gegenstand der Be-
wunderung seyn konte. Mit diesen Schätzen
von Gelehrsamkeit bereichert kehrte Gerbert
nach Paris zurück, und erwarb sich bald gro-
ßes Ansehn und Zulauf wißbegieriger Schüler.
Der König Hugo Capet übertrug ihm die
Erziehung seines Prinzen, wodurch ihm der
Weg zu den höchsten Ehrenstellen in der gal-
licanischen Kirche gebahnt wurde. Er ward
Erzbischof von Rheims. Durch die Ver-
folgung des Pabstes Johann des XV. ward er
genöthigt, sein Erzbisthum und Frankreich zu
verlassen. Er gieng nach Deutschland zum
Kayser Otto II. dem er in Magdeburg sei-
astronomischen Einsichten durch Verfertigu-
einer Uhr bewährte, und der ihn zum Leh-
seines Sohnes, nachherigen Kaysers Otto II
ernannte. Diesem seinen Zöglinge verda-
er in der Folge die päbstliche Würde. A
als Pabst war er sehr thätig, Cultur un-
teratur an seinem Theile zu befördern, ob-
gleich dem rohen Aberglauben seiner Zeitge-
sen selbst durch seine Wissenschaft anstößig.

...ten auch der größten Köpfe anzogen
...schäfftigten. Es war streitig geworden,
...öglicherweise das Vernünftige die Ver-
... gebrauchen könne, da sonst der allge-
...e Begriff dem engern als Prädicat bey-
... werde, und Vernünftigseyn ein all-
...erer Begriff, als die Vernunft, sey.
...ert suchte das Problem aus der Meta-
... des Aristoteles zu entscheiden.

...kerri hist. crit. philos. T. III. p. 636.

§. 648.

...t nur das Beyspiel Gerberts, und
... den Aemtern, die er nach und nach
..., verbundene persönliche Ansehn des-
...wirkte einige Aufmerksamkeit auf die
... der Araber; sondern auch die Nach-
... dieser selbst in Spanien und Sici-
... von den Christen zu einer weitern

teinische übertragen und dadurch die Summe wissenschaftlicher Kentniße vergrößert. Am meisten beschäfftigte man sich mit der Medicin und Astronomie. Die Schule der Aerzte zu Salerno wurde insbesondre berühmt. Dort lebte auch ein gewißer Constantin, aus Carthago gebürtig, der durch seinen Aufenthalt unter den Arabern mit arabischer und griechischer Literatur bekant geworden war, wegen Verfolgung seiner Landsleute aber flüchten mußte, und sich zu Salerno niederließ, w er arabische und griechische Werke fleißig übe setzte. Ein ähnliches gelehrtes Institut w in dem Kloster zu Monte Cassino, und na einigen soll Constantin ebenfalls ein Mön dieses Klosters gewesen seyn. Ein anderer V breiter arabischer Kentniße im Occidente w Hermannus Contractus, welcher der Ang nach aus einem gräflichen Hause in Schwa abstamte, sich wegen seines kränklichen K pers den Wissenschaften widmete, und me re Bücher griechischer und arabischer Ph sophen in das Lateinische übersetzt haben Wenigstens erhellt aus einem noch von vorhandenen kleinen Werke de mensura A labii, daß er arabische Schriften gelesen te, weil er mehrere derselben darin an Ueberhaupt fieng vornehmlich Italien, d seine Lage und durch die Zeitumstände be stigt, schon itzt an, sich zu einer größern

den keimenden Samen der Aufklärung
utheils wieder erstikt hätte. Die Frucht-
des Bodens, die größere und künstli-
Industrie, die doch auch durch die Ein-
nd die Eroberung barbarischer Völker
ganz hatte ausgerottet werden können,
er Handel nach dem Oriente, den die
dte trieben, bewirkte, sobald das Land
iiger fortdauernden innern Ruhe genoß,
habenheit und Reichthum des Bürger-
s. Dieser bekam dadurch Muth, sich
nterdrückungen des Adels, der in festen
ssern auf dem Lande wohnte, und von
aus seine Plackereyen trieb, zu widerset-
iele dieser Schlösser wurden zerstört,
e Edelleute wurden gezwungen, sich in
ädten niederzulassen, und selbst Bür-
werden. Von allen diesen Umständen
ich eine größere Aufhellung des Ver-
eine freyere Denkart, die Vermehrung

Hauptkirchen wurden neue Schulen angeleg
oder die bestehenden wurden verbessert; d
Klöster wetteiferten mit einander in der Anl
gung von Bibliotheken, und das Abschreib
von Büchern ward ein Gegenstand des Fle
ßes der Mönche. Eben der Wohlstand It
liens, der von neuem eine größere Cultur he
beyführte, gab auch Veranlassung, daß ma
anfing das römische Recht wieder zu studiren
denn je verwickelter und nothwendiger die Recht
pflege wurde, desto weniger reichten die bish
rigen barbarischen Einrichtungen zu, um J
stiz zu verwalten. Man entlehnte also d
Kentniß des römischen Rechts von den Gri
chen zu Constantinopel. Das erste und größ
Verdienst um die Ausbreitung derselben e
warb sich ein Deutscher, Irner oder Wern
der sich in Constantinopel gebildet hatte, u
zu Bologna mit dem ausgezeichnetesten B
falle lehrte. Zufällig ward eine Handsch
vom römischen Gesetzbuche aufgefunden,
diese hernach dem ganzen Rechtsstudium
Grunde gelegt. Die Herrschaft des röm
Rechts in Justizsachen ward vollends ent
dend durch die Begünstigung des Ka
Friedrich des Rothbarts, der sich in
stizsachen nach dem Urtheile der Rechtsge
ten richtete, diese zu ansehnlichen Ehrenst
erhob, und den Studirenden überhaupt
vilegien ertheilte. Bologna ward da

† 1150.

Italiens, sondern des gesamten abendlän-
Europa, die Kreuzzüge, die mit dem
des elften Jahrhunderts ihren Anfang
n, und das ganze folgende Jahrhun-
durch und länger fortdauerten. Zwar
der blindeste Aberglauben, durch wel-
e entstanden; aber der Aufenthalt einer
von Menschen aus Italien, Frank-
Deutschland und England, nicht nur
n höhern Ständen der Fürsten und des
sondern auch aus den geringern Volks-
im griechischen Kayserthume, und in
entalischen Provinzen, wo doch noch
eine unvergleichbar höhere Cultur statt
als im abenländischen Europa, ward
daß sie eine Mannichfaltigkeit neuer
de, Sitten, Gebräuche und Vor-
ten, daß sie auch viele Künste und
kennen lernten, und diese bey ih-
unft in ihre Heimath verpflanzten.

stände die Cultur und Aufklärung nicht schnel-
ler fortrückten, vielmehr im Ganzen Wahn,
Aberglauben und Barbarey die abenländisch-
Nationen von Europa immerfort gefesselt h-
ten, und selbst nach und nach für sie drücken-
wurden, als jemals, hatte seine Ursachen th-
in dem Einfluße, welchen die Hierarchie e-
mal erreicht hatte, und den sie immer m-
zu verstärken und zu sichern wußte; theils
der schlechten Beschaffenheit der Staatsver-
sungen, von denen fortwährende innere Z-
rüttungen, die keine Cultur gedeihen lie-
unvermeidliche Folgen waren. Alle Stu-
und Gelehrsamkeit waren doch meistens
die Geistlichkeit eingeschränkt, und nur au-
Zwecke derselben berechnet; die Layen oder
Volk gewannen dabey an Aufklärung seh-
nig; und die Studien der Medicin und r-
schen Rechtsgelehrsamkeit, welche auch
beschäfftigten, konten allenfalls getrieben
den, und wurden größtentheils so getr-
ohne daß dadurch irgend eine höhere Ver-
cultur befördert wurde. Die Verfassun-
Kirche war aber damals eine in aller H-
regelmässige Despotie geworden. Die
lichkeit hatte sich ganz der weltlichen Her-
entzogen, und stand unter der unmitt-
Leitung des Pabstes. Dieser hatte sich
alleinigen und obersten Richter in Gla-
sachen erhoben; jeder Versuch, dieser A-

...s gegenwärtige Leben, sondern vornehm-
uf das zukünftige erstrecken. Mehr große
ner, die nach einander den päbstlichen
l einnahmen, Gregor VII, Victor III,
ten die Herrschaft, die ihnen der Zustand
Religion und die Verfassung der Kirche
die Gemüther darboten, auch ihre politi-
Herrschaft über die Völker und ihre Re-
i zu erweitern und zu begründen. Als
thalter Christi hienieden behaupteten die
e ein Eigenthumsrecht an allen Ländern
rde, und foderten, daß Könige und Für-
re Reiche und Gebiete von ihnen zu Le-
hmen. Manche waren in der That
ängig und schwach genug, sich zu solchen
igungen zu erniedrigen, und autorisir-
o für die Zukunft die Prätensionen des
en Hofes durch ihre Anerkennung und
rfigkeit unter dieselben. Andere sahen
h die Verhältniße, in denen sie sich be-
durch die Streitigkeiten, die sie mit

versetzen, und jene Nachgiebigkeit sogar
als ein Mittel zur Sicherung und Errei
ihrer Privatzwecke betrachten und gebra
mußten. Bey dieser Lage der Dinge bliel
das Wachsthum, wenn auch nicht der
chanischen Cultur, doch der literarischen
philosophischen Aufklärung immer von
Hierarchie abhängig, und es konte grö
theils nur durch politische Fehler, welche
selbst beging, bewirkt werden, wenn jene
ihr unabhängig wurde. Aber auch ohn
Einfluß der Hierarchie war die innere
gerliche Einrichtung der abendländischen
ker Europa's der Cultur und Aufklärung
derlich. Die eingeführte Lehnsverfassun
zeugte unaufhörliche Fehden zwischen den
herrn und ihren Vasallen; die Regierun
Staaten beruhte zu sehr auf der Willküh
Grossen, und war daher sehr precär; der
athmete bloß für Krieg, Jagd und Sc
gerey, und dachte an Ausbildung des G
und Herzens nicht; der Geist der Chev
und die damit verbundene Liebe und Achtun
das schöne Geschlecht milderte zwar die äu
Sitten und verfeinerte die geselligen Gef
aber er trug zunächst zur Vernunftcultur n
bey; der Bürger und Baurenstand war,
mal in Frankreich und Deutschland, u
drückt und zur Leibeigenschaft herabgewür
Dieses alles mußte an sich die Völker für

tur und Aufklärung unempfänglich machen und lange erhalten.

§. 649.

Wenn auf den Werth der philoſophiſchen Kentniß und Studien Rückſicht genommen wird, durch welche ſich während des elften Jahrhunderts einzelne Köpfe hervorthaten, so verdienen in der Geſchichte der Philoſophie nur ſehr wenige einer Erwähnung, und auch dasjenige, was dieſe Wenigen in der Philoſophie leiſteten, trägt das Gepräge des abergläubischen religiöſen Wahnes und der Barbarey des Zeitalters. Aber unter den Umſtänden und Verhältnißen, die damals eintraten, war es ein großes Verdienſt, ſich nur überhaupt zur Philoſophie erhoben zu haben, ſo unvollkommen und ſo vermiſcht mit Wahn und Aberglauben dieſe Philoſophie auch immer ſeyn mochte. Merkwürdig iſt aus dieſer Periode ... Peter Damian, gebohren zu Ravenna im Jahre 1006, der in ſeiner Jugend ... war, daß er ſeines Bruders Schweine hüten mußte, nachher aber durch die Unterſtützung und den Unterricht dieſes ſeines ..., und durch die Betriebſamkeit ſeines ... ſoviel Kentniß und literariſchen Ruhm ..., daß ihm Pabſt Nicolaus II das

 Biſthum

Bisthum Ostia und den Cardinalshut ertheilte. Wegen der Strenge, womit er die sittliche Verderbtheit der Geistlichen zu bessern suchte, wurde er verhaßt; Pabst Alexander legte ihm eine strenge Buße auf, und verwies ihn in seine Abtey. Er starb 1072. Der vornehmste Gegenstand seiner Philosophie war der Begriff von Gott und deßen Eigenschaften, vorzüglich der Begriff von der Allmacht Gottes, so wie es allgemeiner Charakter der damaligen Philosophie war, daß sie sich auf rationale Theologie bezog. Beym Nachdenken über die göttlichen Eigenschaften gerieth man auf allerhand dialektische Fragen, die uns itzt zumal bey der Anwendung, die man davon machte, zum Theile lächerlich vorkommen müssen, die aber doch ihren Grund in der Dialektik der Vernunft hatten, und bey denen es nicht zu verwundern ist, weder daß man sie aufwarf, noch daß man sie oft sehr ungereimt beantwortete. So wurde die Frage aufgeworfen: Ob auch das Geschehene durch Gottes Allmacht ungeschehen gemacht werden, ob eine gefallene Jungfrau durch dieselbe wieder Jungfrau werden könne? Damian behauptete dieses schlechthin, und erklärte es für Gotteslästerung, das Gegentheil zu behaupten. Im Uebrigen stimmen seine Begriffe von der Natur Gottes ganz mit der Alexandrinischen Vorstellungsart zusammen.

G

Gott ist überall ganz, und erfüllt den Raum; aber Gott hat keine Theile und erfüllt also auch keinen Theil des Raumes als solchen; das heißt: Gott ist überall, aber er ist an keinem einzelnen Orte. Gott erkennt Alles, das Vergangene, Gegenwärtige, und Künftige mit Einem Blicke, und dieser Blick ist einfach und deutlich, wenn auch die Gegenstände der göttlichen Erkentniß unendlich mannichfaltig sind. Bey Damian scheinen diese Ideen von andern oder durch Lectüre nur aufgefaßt zu seyn, da er sie nicht aus Gründen entwickelt.

Petr. Damian. de Dei omnipotentia epist. in *de la Bigne* Appendice Bibl. St. Patrum p. 486. sq.

§. 650.

Ungleich achtungswerther und interessan-
noch für die Philosophie war ein Zeitgenos-
des Damian, wiewohl etwas jünger,
dieser, Anselm, Erzbischof von Canter-
Er wurde gebohren 1035 zu Aosta
Piemontesischen. Da er aus einer edeln
war, so widersetzte sich sein Vater
Entschluße, den er früh gefaßt hatte,
dem Mönchsleben zu widmen, und An-
überließ sich nun Ausschweifungen, die
Vater vollends gegen ihn erbitterten.
Er

stände die Cultur und Aufklärung nicht schneller fortrückten, vielmehr im Ganzen Wahn, Aberglauben und Barbarey die abenländischen Nationen von Europa immerfort gefesselt hielten, und selbst nach und nach für sie drückender wurden, als jemals, hatte seine Ursachen theils in dem Einfluße, welchen die Hierarchie einmal erreicht hatte, und den sie immer mehr zu verstärken und zu sichern wußte; theils in der schlechten Beschaffenheit der Staatsverfassungen, von denen fortwährende innere Zerrüttungen, die keine Cultur gedeihen ließen, unvermeidliche Folgen waren. Alle Studien und Gelehrsamkeit waren doch meistens auf die Geistlichkeit eingeschränkt, und nur auf die Zwecke derselben berechnet; die Layen oder das Volk gewannen dabey an Aufklärung sehr wenig; und die Studien der Medicin und römischen Rechtsgelehrsamkeit, welche auch Layen beschäfftigten, konten allenfalls getrieben werden, und wurden größtentheils so getrieben, ohne daß dadurch irgend eine höhere Vernunftcultur befördert wurde. Die Verfassung der Kirche war aber damals eine in aller Hinsicht regelmässige Despotie geworden. Die Geistlichkeit hatte sich ganz der weltlichen Herrschaft entzogen, und stand unter der unmittelbaren Leitung des Pabstes. Dieser hatte sich zum alleinigen und obersten Richter in Glaubenssachen erhoben; jeder Versuch, dieser Anmaa-

ßung

ßung zu widersprechen oder zu widerstreiten, ward für einen Frevel erklärt, und auf eine Art bestraft, die der religiöse Aberglaube als die fürchterlichste Strafe erkannte, die für Menschen möglich sey; denn sie sollte sich nicht bloß auf das gegenwärtige Leben, sondern vornehmlich auf das zukünftige erstrecken. Mehr große Männer, die nach einander den päbstlichen Stuhl einnahmen, Gregor VII, Victor III, benutzten die Herrschaft, die ihnen der Zustand der Religion und die Verfassung der Kirche über die Gemüther darboten, auch ihre politische Herrschaft über die Völker und ihre Regenten zu erweitern und zu begründen. Als Stadthalter Christi hienieden behaupteten die Päbste ein Eigenthumsrecht an allen Ländern der Erde, und foderten, daß Könige und Fürsten ihre Reiche und Gebiete von ihnen zu Lehen nähmen. Manche waren in der That abergläubig und schwach genug, sich zu solchen Demüthigungen zu erniedrigen, und autorisirten also für die Zukunft die Prätensionen des römischen Hofes durch ihre Anerkennung und Unterwürfigkeit unter dieselben. Andere sahen sich durch die Verhältniße, in denen sie sich befanden, durch die Streitigkeiten, die sie mit den Großen ihres Reiches, oder mit ihren Unterthanen überhaupt, hatten, gezwungen, den Anfoderungen der Päbste nachzugeben, weil sie nicht im Stande waren, sich ihnen zu wi-

versetzen, und jene Nachgiebigkeit sogar wohl als ein Mittel zur Sicherung und Erreichung ihrer Privatzwecke betrachten und gebrauchen mußten. Bey dieser Lage der Dinge blieb also das Wachsthum, wenn auch nicht der mechanischen Cultur, doch der literarischen und philosophischen Aufklärung immer von der Hierarchie abhängig, und es konte größtentheils nur durch politische Fehler, welche diese selbst beging, bewirkt werden, wenn jenes von ihr unabhängig wurde. Aber auch ohne den Einfluß der Hierarchie war die innere bürgerliche Einrichtung der abendländischen Völker Europa's der Cultur und Aufklärung hinderlich. Die eingeführte Lehnsverfassung erzeugte unaufhörliche Fehden zwischen den Lehnherrn und ihren Vasallen; die Regierung der Staaten beruhte zu sehr auf der Willkühr der Grossen, und war daher sehr precär; der Adel athmete bloß für Krieg, Jagd und Schwelgerey, und dachte an Ausbildung des Geistes und Herzens nicht; der Geist der Chevalerie und die damit verbundene Liebe und Achtung für das schöne Geschlecht milderte zwar die äussern Sitten und verfeinerte die geselligen Gefühle; aber er trug zunächst zur Vernunftcultur wenig bey; der Bürger und Baurenstand war, zumal in Frankreich und Deutschland, unterdrückt und zur Leibeigenschaft herabgewürdigt. Dieses alles mußte an sich die Völker für Cul-

tur und Aufklärung unempfänglich machen und lange erhalten.

§. 649.

Wenn auf den Werth der philosophischen Erkentniß und Studien Rücksicht genommen wird, durch welche sich während des elften Jahrhunderts einzelne Köpfe hervorthaten, so verdienen in der Geschichte der Philosophie nur sehr wenige einer Erwähnung, und auch dasjenige, was diese Wenigen in der Philosophie leisteten, trägt das Gepräge des abergläubischreligiösen Wahnes und der Barbarey des Zeitalters. Aber unter den Umständen und Verhältnißen, die damals eintraten, war es ein großes Verdienst, sich nur überhaupt zur Philosophie erhoben zu haben, so unvollkommen und so vermischt mit Wahn und Aberglauben diese Philosophie auch immer seyn mochte. Merkwürdig ist aus dieser Periode zunächst Peter Damian, gebohren zu Ravenna im Jahre 1006, der in seiner Jugend so dürftig war, daß er seines Bruders Schweine hüthen mußte, nachher aber durch die Unterstützung und den Unterricht dieses seines Bruders, und durch die Betriebsamkeit seines Genies, soviel Kentniß und literarischen Ruhm erwarb, daß ihm Pabst Nicolaus II das

 Bisthum

Bisthum Ostia und den Cardinalshut ertheilte. Wegen der Strenge, womit er die sittliche Verderbtheit der Geistlichen zu bessern suchte, wurde er verhaßt; Pabst Alexander legte ihm eine strenge Buße auf, und verwies ihn in seine Abtey. Er starb 1072. Der vornehmste Gegenstand seiner Philosophie war der Begriff von Gott und deßen Eigenschaften, vorzüglich der Begriff von der Allmacht Gottes, so wie es allgemeiner Charakter der damaligen Philosophie war, daß sie sich auf rationale Theologie bezog. Beym Nachdenken über die göttlichen Eigenschaften gerieth man auf allerhand dialektische Fragen, die uns itzt, zumal bey der Anwendung, die man davon machte, zum Theile lächerlich vorkommen müßten, die aber doch ihren Grund in der Dialektik der Vernunft hatten, und bey denen es nicht zu verwundern ist, weder daß man sie aufwarf, noch daß man sie oft sehr ungereimt beantwortete. So wurde die Frage aufgeworfen: Ob auch das Geschehene durch Gottes Allmacht ungeschehen gemacht werden? ob eine gefallene Jungfrau durch dieselbe wieder Jungfrau werden könne? Damian behauptete dieses schlechthin, und erklärte es für Gotteslästerung, das Gegentheil zu behaupten. Im Uebrigen stimmen seine Begriffe von der Natur Gottes ganz mit der Alexandrinischen Vorstellungsart zusammen.

Gott

Gott iſt überall ganz, und erfüllt den Raum; aber Gott hat keine Theile und erfüllt alſo auch keinen Theil des Raumes als ſolchen; das heißt: Gott iſt überall, aber er iſt an keinem einzelnen Orte. Gott erkennt Alles, das Vergangene, Gegenwärtige, und Künftige mit Einem Blicke, und dieſer Blick iſt einfach und deutlich, wenn auch die Gegenſtände der göttlichen Erkentniß unendlich mannichfaltig ſind. Bey Damian ſcheinen dieſe Ideen von andern oder durch Lectüre nur aufgefaßt zu ſeyn, da er ſie nicht aus Gründen entwickelt.

Petr. Damian. de Dei omnipotentia epiſt. in *de la Bigne* Appendice Bibl. St. Patrum p. 486. ſq.

§. 650.

Ungleich achtungswerther und intereſſanter noch für die Philoſophie war ein Zeitgenoſſe des Damian, wiewohl etwas jünger, als dieſer, Anſelm, Erzbiſchof von Canterbury. Er wurde gebohren 1035 zu Aoſta im Piemonteſiſchen. Da er aus einer edeln Familie war, ſo widerſetzte ſich ſein Vater dem Entſchluße, den er früh gefaßt hatte, ſich dem Mönchsleben zu widmen, und Anſelm überließ ſich nun Ausſchweifungen, die ſeinen Vater vollends gegen ihn erbitterten.

Er

Er trieb sich hierauf einige Zeit in Frankreich herum, bis er in das berühmte Kloster Bec in der Normandie kam, wohin ihn der Ruf des Priors desselben, des Lanfranc, der hier lehrte, gezogen hatte. Unter der Anleitung dieses Mannes beschäfftigte er sich mit den Wissenschaften, ward Mönch, und zeichnete sich bald so sehr aus, daß er nach Lanfranc's Abgange aus dem Kloster an deßen Stelle Prior, und kurz darauf Abt wurde. Bey einer Reise in Angelegenheiten des Klosters nach England gewann er so große Achtung, daß ihm in der Folge das Erzbisthum von Canterbury übertragen wurde. Die Streitigkeiten der Könige mit der Geistlichkeit und dem Pabste verursachten auch ihm viele Verdrießlichkeiten. Er starb 1109. Seine Schriften verrathen einen hellen Denker, der selbstständig aus eigner Vernunft philosophirte, und sie haben zur Richtung der Denkart seines Zeitalters, hauptsächlich im Felde der rationalen Theologie, das auch er vorzüglich bearbeitete, sehr viel gewirkt. Daß Anselm die Philosophie bloß als dienendes Werkzeug der positiven Religionsdogmatik betrachtete, war nach dem Gesichtspuncte und Zwecke, aus welchem und zu welchem man damals Philosophie überhaupt studirte, gar nicht anders zu erwarten. Auch hatte sich Anselm vorzüglich durch die Lectüre der Werke der Kirchenväter gebildet.

§. 651.

§. 651.

Anselm stellte einen Beweis für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes auf, der auch in der neuern Philosophie merkwürdig geblieben ist. Sein ganzes Raisonnement läßt sich auf folgende Hauptmomente zurückführen. Erstlich: Dinge, die gemeinsame Merkmale haben, können diese nur durch Etwas besitzen, das ihnen allen gemeinsam ist. Alle Dinge, die gut sind, sind es nur durch das Gute; dieses letztere theilt ihnen allen das Merkmal des Guten mit; die Dinge verdanken ihm, daß sie gut sind; aber das Gute selbst ist gut durch sich selbst; es ist das absolute höchste Gut, dem nichts in dieser Hinsicht gleich ist. Eben dieses absolute Gut ist das Höchste und Größte überhaupt; denn es wird von keinem übertroffen. Alle Dinge, die groß sind, sind es nur durch das Große; dieses letzte ist durch sich selbst und absolut groß; es ist also das Größte. Demnach existirt ein Wesen, das unter allen das Beste und Größte ist. Dieses Wesen ist auch nur Eines. Denn alles Vorhandne ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts vorhanden. Das letztere ist ungereimt. Dasjenige Etwas aber, wodurch alles vorhanden ist, ist entweder Eines, oder Mehrere. Besteht es in Mehrern, so beziehen sich diese wiederum

ent-

entweder auf Eines, oder sie sind jedes durch sich selbst, oder sie sind durch einander. Beziehen sie sich auf Eines, so sind sie durch dies Eine vorhanden, worauf sie sich beziehen. Ist jedes durch sich selbst, so muß Eine Existenz, Eine Kraft, vorhanden seyn, vermöge deren ein jedes durch sich selbst seyn kann, und dann ist alles durch diese Kraft vorhanden. Daß die vorhandenen Dinge durch einander sind, widerspricht sich selbst; es kann nichts durch das seyn, welchem es das Seyn giebt, und hier würde es einem andern das Seyn geben, und wieder von ihm das Seyn empfangen. Folglich ist das Eine durch sich selbst; alles Andre ist durch dieses Eine vorhanden; und es selbst ist das Höchste und Beste. Zweytens: Der Grad der Vollkommenheit der Dinge ist sehr verschieden. Eine leblose Substanz ist schlechter als ein Thier, und das Thier ist schlechter als der Mensch. Es muß demnach eine Substanz geben, welche die absolute Vollkommenheit ausdrückt; denn sonst würden die Grade der Vollkommenheit in's Unendliche fortschreiten; es müßte also auch eine unendliche Zahl von Substanzen geben, was ungereimt ist. Jene höchst vollkommene Substanz ist entweder Eins oder Mehrere, die an Vollkommenheit aber einander gleich seyn müssen. Nimt man mehrere absolut vollkomne Substanzen an, so sind sie

einan-

einander gleich durch Eins und dasselbe (die absolute Vollkommenheit). Dies ist entweder sie selbst, oder es ist etwas von ihnen Verschiedenes. Im erstern Falle ist es Eins; denn es ist eben dasjenige (Eins), wodurch die absolut vollkomnen Substanzen einander gleich sind. Im andern Falle sind sie geringer, als dasjenige Wesen, wodurch sie gleich sind; also ist doch nur Eines das höchste. Es existirt demnach ein absolut vollkomnes Wesen, von welchem das Daseyn aller übrigen herrührt. Drittens: Es läßt sich ein allervollkommenstes Wesen denken, das alle mögliche Vollkommenheiten in sich vereinigt, und über welches nichts Vollkomneres gedacht werden kann. Einen solchen Begriff hat jeder Mensch, und auch derjenige, der das Daseyn Gottes in der Wirklichkeit leugnet, kann doch nicht leugnen, daß er einen solchen Begriff von Gott in seinem Verstande habe. Ein solches Wesen kann aber nicht bloß im Verstande, sondern es muß auch in der Wirklichkeit existiren. Wollte man annehmen, daß es sich zwar denken ließe, aber nicht in der Wirklichkeit existirte, so würde man damit behaupten, daß unter den wirklich existirenden Dingen eines vorhanden wäre, welches noch vollkomner wäre, als das denkbar vollkommenste Wesen; daß folglich das denkbar vollkommenste Wesen nicht das

das vollkommenste sey, welches sich schlechthin widerspricht. Es läßt sich demnach nicht nur ein allervollkommenstes Wesen denken, sondern es ist ein solches auch wirklich vorhanden. Der letzte Beweis des Anselm ist also kurz gefaßt dieser: Es muß ein allervollkommenstes Wesen existiren, weil es nicht das allervollkommenste ist, sobald es nicht existirt. Nun läßt sich aber ein allervollkommenstes Wesen denken; also existirt es auch.

Die Argumentationen des Anselmus für das Daseyn Gottes sind auch in der neuern Vernunfttheologie häufig benutzt worden. Die letzte insbesondre liegt bey dem sogenannten ontologischen Beweise des Daseyns Gottes zum Grunde. Es ist aber einleuchtend, daß sie nicht für trifftige Beweise gelten können. Die erste beruht ganz auf der Platonischen Ideenlehre, und steht und fällt mit dieser. Die zweyte stützt sich auf die Idee der Vernunft vom Unbedingten, wo aber die Vernunft eine dieser Idee entsprechende Realität nie einzusehn vermag. Auch liegt in einer unendlichen Gradation der Vollkommenheit der Substanzen kein Widerspruch, ob sie gleich nie erklärt, was die Vernunft erklärt verlangt. Bey der letzten Argumentation wird aus der idealen Wirklichkeit auf die reale geschlossen, und überdem ist sie in einem Cirkel abgefaßt. Es wird ein vollkommenstes Wesen vorausgesetzt, um die Existenz desselben aus der Voraussetzung zu folgern.

§. 652.

§. 652.

Sehr achtungswerth ist der Scharfsinn, mit welchem Anselmus aus seinem Begriffe der Gottheit die Eigenschaften derselben herleitet, und sie gegen dialektische Vernunftzweifel, die sich in Ansehung ihrer unvermeidlich erheben, zu verwahren sucht. Gott ist das vollkommenste Wesen, und als solches der Inbegriff alles Guten. Er ist allein aus sich, durch sich selbst; was nicht Gott ist, ist nicht selbstständig. Dieser Begriff Gottes führte den Anselmus auf eine Erklärung der Schöpfung. Das Element der Körperwelt ist die Materie. Diese kann nicht aus sich selbst seyn, theils, weil das, was als Materie aus sich ist, später als diese Materie, nichts aber später ist, als es ist; theils weil nichts aus sich ist ausser Gott. Die Materie kann aber auch nicht aus Gott seyn, weil sonst das höchste Wesen verringert und verderbt werden könte. Demnach muß Gott die Materie aus Nichts hervorgebracht haben. Hiergegen erhoben sich nun mehrere Schwierigkeiten. Dasjenige, woraus etwas wird, ist Ursach desjenigen, was aus ihm wird; wenn also aus Nichts Etwas geworden ist, so ist das Nichts die Ursache desselben. Nun aber kann dasjenige, was nicht ist, auch nicht die Ursache von Etwas seyn. Aus Nichts also

 kann

kann auch nichts hervorgebracht werden. Anselm sucht diese Schwierigkeit zu lösen, indem er genauer den Sinn des Satzes erklärte: **Etwas wird aus Nichts hervorgebracht.** Wenn man sagt: Etwas ist aus Nichts geworden, so kann man darunter verstehn: a) es sey gar nicht geworden. Jemand, der schweigt, redet von nichts; das heißt; er redet gar nicht; b) das Nichts sey Etwas geworden; dies ist mit sich selbst geradezu im Widerstreite, und also ungereimt; c) es sey zwar hervorgebracht; aber es sey nichts, woraus es hervorgebracht wäre. Jemand ist traurig ohne Ursache; dann ist er über nichts traurig. In eben diesem Sinne soll auch nach dem Anselmus der Satz verstanden werden: Gott habe Etwas aus Nichts hervorgebracht. Das, was vorher nicht war, ist Etwas geworden. Da Anselmus selbst das Unbefriedigende dieser Argumentation fühlte, so suchte er sie noch weiter zu erläutern und zu bestärken. Das Geschaffene war nach ihm vor der Schöpfung nicht schlechthin Nichts; es war nur nicht, was es durch die Schöpfung wurde. Die Vernunft kann nichts als Ursache hervorbringen, wenn sie nicht vorher einen Begriff von dem Hervorzubringenden hat. Also war das Geschaffene vor der Schöpfung doch als Begriff im göttlichen Verstande enthalten, und insofern Etwas; es existirte

stirte aber nicht ausser Gott, und war insofern Nichts. Man sieht leicht, daß Anselmus neue Schwierigkeiten herbeyführt, indem er die vorherigen wegräumen wollte. Es ist nicht einzusehn, wie die bloße Verstandesidee von einem Objecte dieses selbst so werden könne, daß es sich empfinden und anschauen läßt, oder wie das ideale Object ein materiales werden möge. Es findet hier doch immer eine Veränderung statt, die ein Hervorgehn aus Nichts voraussetzt.

Anselmi Cantuar, Monolog. cap. 5 sq.

§. 653.

Sonderbar genug bemühte sich nun Anselmus, seine Lehre von Gott mit dem dogmatischen Religionsbegriffe von der göttlichen Dreyeinigkeit zu verbinden, und auch diese aus Vernunftgründen herzuleiten. Er folgte hierbey größtentheils der ältern Alexandrinischen Vorstellungsart. Gott enthält die Ideen oder Formen aller erschaffnen Wesen, und diese sind ursprünglich vor der Schöpfung in ihm vorhanden. Diese Ideen der Dinge im göttlichen Verstande sind gleichsam das innere Wort, die innere Rede Gottes. Als göttliche Ideen drucken sie die wirkliche Realität aus, und bedürfen nichts weiter, um Wirk-

 lich-

lichkeit zu bekommen, wodurch sie sich von den menschlichen Ideen unterscheiden, die nicht durch sich selbst wirklich sind und werden können, sondern dazu Materie und Werkzeuge erfodern. Der göttliche Verstand existirt aber durch die Gottheit selbst, und ist, obgleich als Verstand von der Gottheit verschieden, doch mit ihr zugleich vorhanden und identisch. Die Schöpfung, so wie sie nur durch das göttliche Wort ist, so kann sie auch nur durch dasselbe in ihrer Existenz fortdauern und erhalten werden. So machen die Gottheit, der göttliche Verstand, durch welchen die erschaffene Welt existirt, und eben derselbe, sofern die Schöpfung durch ihn erhalten wird, drey verschiedene Principe in der Gottheit aus, die aber im wesentlichen nur Eine und dieselbe Gottheit sind; da nichts ausser Gott seyn kann, sondern alles, was ist, in Ihm, durch Ihn, und aus Ihm ist.

Anselmi Monolog. cap. 10 sq.

§. 654.

Der Begriff, daß alles Vorhandne in Gott und aus Gott sey, wenn er auf die endlichen Dinge, und ihr Verhältniß zur vollkommensten Gottheit, bezogen wurde, erzeugte abermals dialektische Verwickelungen, aus denen

nen sich die Vernunft des Anselmus, wiewohl vergeblich, herauszuwinden trachtete. Es kam hier zuvörderst die Frage in Betrachtung: Inwiefern Gott in Raum und Zeit existirend gedacht werden könne? Gott ist entweder überall und zu aller Zeit; oder er ist irgendwo und zu einer gewißen Zeit; oder er ist nirgends und niemals. Daß Gott nirgends und niemals sey, läßt sich nicht annehmen, weil man damit das Daseyn Gottes überhaupt aufheben würde. Nimt man aber an, daß Gott irgendwo und zu irgend einer Zeit wäre, so würde daraus folgen, daß ein Ort und eine Zeit wären, wo nichts ist, da ohne Gott nichts seyn kann. Ort und Zeit selbst aber sind immer Etwas, und ihre Existenz widerstreitet also dieser Folgerung geradezu. Demnach muß Gott überall und zu allen Zeiten seyn. Ist Gott aber überall und zu allen Zeiten, so ist er entweder in allen Orten und Zeiten ganz; oder jeder Theil Gottes ist in einem besondern Orte und einer besondern Zeit. Wird das letzte angenommen, so wird zugleich die Theilbarkeit Gottes angenommen, und seine Einfachheit aufgehoben. Wird das erstere angenommen, so ist Gott a) ganz in allen Orten und Zeiten; und b) ganz in jedem einzelnen Theile von Raum und Zeit, woraus denn wieder fließt, daß es soviel Göttliche Ganze giebt, als Theile von Raum und Zeit sind.

Anselm räumt diese Schwierigkeit auf folgende Weise aus dem Wege. Der Satz: Was in allen Orten und Zeiten ganz ist, muß auch in jedem Theile von Ort und Zeit ganz seyn, was sich gleichwohl widerspricht, gilt nur von solchen Dingen, die nicht über die Ausdehnung eines Orts und die Länge einer Zeit hinausgehn können; denn diese können nicht zugleich ganz in verschiedenen Orten und Zeiten seyn. Er gilt aber nicht von Dingen, auf welche diese Bedingung nicht zutrifft. Nur ein solches Ding ist an einem gewißen Orte, deßen Ausdehnung der Ort umfaßt, und nur ein solches Ding ist in einer gewißen Zeit, deßen Daseyn von der Zeit begrenzt wird. Was aber von keinem Orte und keiner Zeit begrenzt wird, das ist auch in keinem bestimten Orte und keiner bestimten Zeit. Man kann keinen Ort für seinen Ort, und keine Zeit für seine Zeit nehmen. Die Gottheit aber ist den Bedingungen von Raum und Zeit nicht unterworfen, da Raum und Zeit selbst erst durch sie hervorgebracht sind. Ferner: Nur das hat Theile, was durch Ort und Zeit bestimt wird; dies ist aber nicht bey der Gottheit der Fall; Gott ist überall und stets, ohne darum Theile zu haben; er ist in keinem Orte und keiner Zeit, weil kein Ort und keine Zeit ihn begrenzen; er ist in allen Orten und Zeiten, weil ohne Ihn nichts seyn kann, und alles

Vor-

Vorhandne in sein Nichts zurückfallen würde, falls Er ihm nicht gegenwärtig wäre; Er selbst aber kann keine Verschiedenheit des Orts und der Zeit enthalten.

Anselm. Monolog. cap. 20 sq. — Die Schwierigkeiten gegen die Art der Existenz Gottes, sofern Gott allgegenwärtig gedacht wird, können nur dadurch gehoben werden, daß man auf eine theoretische Erkentniß der Möglichkeit der göttlichen Allgegenwart schlechthin Verzicht thut. Anselm hob die Schwierigkeiten bloß durch Machtsprüche; aber er löste sie nicht. Da er den Raum und die Zeit als objective den Dingen anhaftende Eigenschaften annahm, so konte er nicht umhin, auch die Gottheit in Raum und Zeit zu versetzen. Nun bemerkte er aber sehr bald, daß er dadurch auch die Gottheit den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterwerfe. Er erklärte diese also für ein übersinnliches Wesen, das allgegenwärtig, und doch nicht in Raum und Zeit sey. Ungeachtet dieser Erklärung blieb aber die Allgegenwart Gottes bey vorausgesetzter Objectivität des Raumes und der Zeit immer mit dieser im Widerstreit, und die Erklärung selbst erschien genauer beleuchtet als ein Machtspruch. Die Existenz Gottes vor der Schöpfung des Raumes und der Zeit, so wie die Allgegenwart unabhängig von Raum und Zeit, blieb ganz unvorstellbar, und, so lange Raum und Zeit objectiv gesetzt wurden, auch ganz undenkbar.

§. 655.

Wenn Gott in allen Zeiten ganz ist, so giebt es für Ihn keine Vergangenheit, keine Zukunft, und überhaupt keine Succession. Gott ist ewig schlechthin. Sein Wesen ist eben daher unveränderlich. Dieses sein ewiges unveränderliches Wesen ist ein lebendiges Daseyn, das aber an keinen Zeitmoment gebunden ist, sondern schlechthin lebendiges Daseyn überhaupt ausdrückt. Den Namen Substanz will Anselmus der Gottheit nicht beylegen; denn die Substanz hat Accidenzen, welche an ihr wechseln; der Gottheit aber kommen keine Accidenzen zu, die veränderlich wären. Es läßt sich daher auch kein Namen denken, der das Wesen der Gottheit angemessen bezeichnete, weil sie über jede Art endlicher Dinge erhaben ist. Die Gottheit ist ferner geistiger Natur; denn der Geist ist edler, als der Körper. Sie unterscheidet sich dadurch von allen übrigen Geistern, daß ihr Daseyn allein ein wahrhaftiges, reines und absolutes Daseyn, ohne alle Einschränkung ist; die übrigen Geister mit allen endlichen Substanzen haben nur ein bedingtes Daseyn durch die Gottheit, kein reines absolutes. Gott ist allwissend, hat die Welt von Ewigkeit her angeordnet, und erhält sie durch seine Vorsehung. Die zufällige Freyheit menschlicher Handlungen wird nach dem Anselmus durch Gottes Allwissenheit

und

und Vorausbestimmung der Dinge nicht aufgehoben. Das Künftige ist nothwendig künftig, und das Vergangene nothwendig vergangen. Aber dadurch, daß Gott das Künftige als nothwendig künftig erkennt, bleibt es nicht minder zufällig. Dieser Ausflucht haben sich auch die neuern Indeterministen bedient, ohne dadurch wirklich dem Argumente gegen die Freyheit zu entfliehen, das sich von dem Verhältniße der Allwissenheit und Vorausbestimmung Gottes zur Freyheit hernehmen läßt. Aus der Beziehung, in welcher die Vernunft zu der Gottheit steht, folgerte Anselmus auch einen Zustand der moralischen Vergeltung für den Menschen nach dem Tode. Die Vernunft unterscheidet das Gute und das Böse; sie liebt jenes, und haßt dieses; Gott aber ist das höchste Gut; also liegt die Bestimmung der Vernunft und folglich des Menschen überhaupt eben darin, Gott zu lieben. Es würde aber der Weißheit Gottes nicht gemäß seyn, daß sie vernünftige Geschöpfe hervorgebracht hätte, welche die Liebe Gottes, das höchste für sie mögliche Gut, freywillig oder gewaltsam verlieren könten. Demnach müssen die vernünftigen Geschöpfe stets zur Liebe Gottes bestimt, und ihrer Natur nach unsterblich seyn. Die Tugendhaften sind also ewig glücklich, weil sie Gott lieben; die Bösen sind ewig unglücklich, weil sie Gott has-

 sen.

sen. Der bloße Verlust des Daseyns wäre für die letztern nicht Strafe genug.

Anselmi Monolog. c. 25. sq. c. 66. — Ejusd. de concordia praescientiae et praedestinationis.

§. 656.

Da sich alle Philosophie damals auf das angenommene dogmatische Religionssystem bezog, so ist hieraus zu erklären, warum die Speculation derer, die sich noch mit jener beschäfftigten, sich vorzüglich um die Lehre von Gott herumdrehte. Die Dogmatik der Kirche galt einmal für unabänderlich; man schränkte sich nur darauf ein, die dialektischen Zweifel zu lösen, die gegen dieselbe sich erheben ließen; wobey es also natürlich war, daß diese Zweifel vorzüglich die theoretischen Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften betrafen, und man über diese am meisten disputirte. Vermuthlich würde sich uns der Scharfsinn der Denker jener Periode in viel zahlreichern und mannichfaltigern Subtilitäten zeigen, wenn sich mehrere Schriften aus derselben bis auf unsre Zeit erhalten hätten; allein die meisten sind in die Vergessenheit übergegangen, und die bloße Entdeckung unnützer Subtilitäten würde auch ein

ein mühsames Studium derselben, falls sie ja vorhanden wären, nur schlecht belohnen. Weil Theologie und Philosophie auf eine solche Art verbunden wurden, daß diese nur als Waffe zur Vertheidigung jener, und als Uebungsmittel des theologischen Scharfsinnes diente; so verfiel man bald auf die Idee eines Systems einer dialektischen Theologie, wo die Glaubenslehren so aufgestellt wurden, daß man zugleich ihre Gegengründe und die Beantwortung derselben vortrug. Der erste Urheber eines solchen dialektischen Systems der Theologie war **Hildebert** aus **Lavardin** (Hildebertus de Lavardino). Er war gebohren 1057, studirte die Theologie in dem damals sehr berühmten Kloster zu Clugny, ward nachher Lehrer an der Stiftsschule zu Mans und Archidiaconus daselbst (1092), dann Bischoff, und endlich Erzbischoff von Tours. Er starb 1134. Sein theologisches System war dem folgenden Jahrhunderte ein Muster; auch **Petrus Lombardus** behielt dieselbe Methode bey, und entlehnte selbst Vieles aus Hildeberts Werken. Eine Probe seines philosophischen Raisonnements kann seine Vertheidigung gegen Einwürfe abgeben, welche gegen die Allwissenheit Gottes, so wie sie in der Dogmatik bestimt wurde, vorgebracht waren. Man behauptete: Gott wisse Alles, und seine Wissenschaft sey schlechthin unveränderlich, so daß er nie mehr und nie weni-

ger

ger wissen könne, als er weiß. Aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens ward die Untrüglichkeit desselben gefolgert, und für schlechthin unmöglich erklärt, daß man auf eine andere Art wissen könne, als wie Gott wisse. Gegen diese Behauptungen wurden nun folgende Einwürfe vorgebracht: Angenommen, daß Jemand, der lesen konte, nie lesen werde, weiß Gott, daß dieser lesen werde, oder weiß er es nicht? Sagt man, Gott weiß, daß er lesen wird, so ist dieses unwahr; denn nach der Voraussetzung wird er nie lesen. Sagt man, Gott weiß, daß er nie lesen wird, so folgt eine Ungereimtheit; denn es ist doch möglich, daß er lese, also auch möglich, daß Gott dies wisse, also möglich, daß Gott mehr wisse, als er weiß, was sich widerspricht. Gott weiß demnach nicht Alles. Es erhellt, daß dieses Sophisma auf dem Misverstande der wahren Bedeutung und Gültigkeit der Begriffe des Möglichen und Wirklichen, und dem dadurch wieder bewirkten Misbrauche derselben beruhe. Es wurde diesen Begriffen eine objective Gültigkeit beygelegt, die ihnen nicht zukomt, und dadurch verwickelte man sich unvermeidlich in dergleichen dialektische Schwierigkeiten. Hildebert, der jenes Misverständniß in Ansehung der Begriffe des Möglichen und Wirklichen nicht entdeckte, wußte die Schwierigkeit nicht wegzuräumen; er meynte, man könne keinen Satz des

obi-

obigen Dilemma zugeben, und entschied gar nicht. Der Untrüglichkeit des göttlichen Wissens setzte man folgenden Einwurf entgegen: Gott wußte vorher, daß Jemand lesen werde; es ist aber doch möglich, daß er nicht lese; also ist das Vorherwissen Gottes nicht untrüglich. Der Einwurf ist derselbe mit dem obigen, und hat dasselbe Misverständniß zum Grunde. Hildebert erwiederte darauf, daß eine Sache, die wirklich künftig sey, erfolgen müsse, weil sie sonst nicht eine künftige Sache seyn könte.

Hildeberti de Lavardino Opera (Paris. 1708) p. 1006 sq. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 270 ff.

§. 657.

Auf eine ähnliche Art, wie Hildebert, bearbeiteten philosophisch die dogmatische Theologie Petrus Alphonsus und Adelgerus. Der erste wurde gebohren in Spanien 1062 von jüdischen Eltern, gieng aber zur christlichen Religion über, und erhielt seinen Namen von seinen Taufzeugen, dem Könige Alphonsus IV, und Petrus, deßen Leibarzte. Er vertheidigte in einem besondern Werke die Wahrheit der christlichen Religion gegen die Juden, die ihm über seine Bekehrung Vorwürfe machten, und gegen

gen die Aufrichtigkeit derselben Verdacht erweckten. Er hatte sich von den Arabern Kentniß der Philosophie erworben, und benutzte diese in seinem Buche, wodurch er insbesondre beytrug, die arabische Philosophie bey den Christen bekanter zu machen. Er starb um das Jahr 1106. **Adelger**, oder auch **Algerus**, **Adelherus**, genannt, war Canonicus und Scholasticus zu **Lüttich**, nachher Mönch zu Clugny, schrieb auch mehrere Schriften in Beziehung auf die Lehre von Gott und von der Freyheit, welche leztre Lehre damals hauptsächlich in ihrer Verbindung mit der rationalen Theologie untersucht wurde. Das Vorherwissen Gottes suchte er auf eine eigene Art zu erklären. Für die Gottheit ist nichts vergangen oder künftig, sondern nur für die Menschen; was diese vergangen oder künftig nennen, ist für jene stets gegenwärtig. Wie die Gottheit das Vergangene und Künftige als gegenwärtig erkennen möge, erläuterte **Adelger** durch eine Vergleichung. Das Auge übersieht einen Kreis mit einem Blicke, den das Gefühl nur theilweise und successiv wahrnehmen kann. So beruht die Erkentniß aller Zeiten für die Gottheit auf einer augenbliklichen Anschauung. **Adelger** begieng hier, ohne es zu bemerken, einen Erschleichungsfehler. Das Auge kann nur alsdann einen Kreis auf einmal übersehen, wenn alle Theile desselben zugleich vorhanden

sind;

sind; allein es kann nicht auf einmal übersehen, was erst succesiv erfolgt. Das Vergangene aber ist nicht mehr vorhanden, und das Künftige ist noch nicht da; die Erkentniß also vom Vergangenen und Zukünftigen, als ob es gegenwärtig wäre, wird im geringsten nicht begreiflich durch das Gleichniß. Die Verträglichkeit der Freyheit mit dem Vorherwissen Gottes wollte Adelger ebenfalls durch ein Gleichniß verständlich machen. Wenn Jemand einen Andern liegen sieht, so hat dieses Sehen auf das Liegen des Andern gar keinen Einfluß. Gerade so ist es mit dem Vorhersehen Gottes in Beziehung auf die menschlichen Handlungen. Gott sieht diese vorher, ohne sie dadurch im geringsten zu bestimmen.

Petri Alphonsi Dialogi in Bibl. Max. Patr. T. XXI. p. 194. — *Algerus* sive *Adelgerus* de lib. arbitr. ap. Pez. in Thes. Anecdot. noviss. T. IV. p. 2. col. 115.

Zweyte

Geschichte der Philosophie im Mittelalter.

Zweyte Epoche

der scholastischen Philosophie von Rousselin bis auf Albert den Großen in der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Petri Abaelardi*, philosophi et theologi, abbatis Ruyensis, et *Heloisae*, conjugis ejus, primæ Paracletensis abbatissæ, opera nunc primum edita ex mss. codd. *Francisci Amboesii*. Cum *ejusdem* præfatione apologetica et censura Doctorum Parisiensium. Paris. Sumt. Nic. Buon, 1616. 4. Der Herausgeber war höchst wahrscheinlich du Chesne (Andreas Quercetanus), der auch wirklich in einigen Exemplaren auf dem Titel als Herausgeber genannt wird. S. Hamberger's zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schrift-
stel-

ſtellern B. IV S. 168. Von den Werken des Abälard gehören hierher vorzüglich: 1) Epiſtolae XII, und unter dieſen hauptſächlich Ep. I quae eſt hiſtoria ſuarum calamitatum; 2) Introductio ad Theologiam lib. III ſ. de fide ſ. Trinitatis; 3) Libri V theologiae chriſtianae. Dieſes Werk ſtimt mit dem vorhergehenden im Weſentlichen überein; 4) Theologia morum, ſ. ethica. ſcito te ipſum. Dieſe Moral des Abälard ſteht auch in *Pezii* theſ. anecdot. T. III. P. 2. p. 625. — *Hugonis de Sancto Victore* Opera omnia; Tomi III. Pariſ. 1506. 4. — *Hugonis Rhotomagenſis* Dialogi ſeu quaeſtiones theologicæ in *Martene* Theſ. nov. Anecdot. T. V. — *Gilberti Porretani* Commentarius in *Boethium* de Trinitate, in den Opp. *Boethii*; Baſil. 1570. *Ejusd.* de ſex principiis libellus, ſteht vor mehrern ältern lateiniſchen Ausgaben der Werke des Ariſtoteles aus dem Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts. — *Petri Lombardi* libri IV ſententiarum; Colon. Agripp. 1576. 8. — *Ioannis Sarisberienſis*, Angli, episcopi Carnot., *Policraticus*, ſive de nugis curialium et veſtigiis philoſophorum libri octo. — Accedit *ejusdem Metalogicus*, in quo quædam ad artem grammaticam, omnia fere, quæ ad Logicam ſpectant, fuſe atque erudite pertractantur; Amſtelæd. 1664. — *Ejusd. Epiſtolae* CCCII, ſtudio Papirii Maſſoni in lucem editae, in Bibl. max. PP. Lugd. T. XXIII. p. 244. — *Honorii Auguſtodunenſis* ſcala coeli, in *Pezii* Theſ.

Thes. Anecd. noviss. T. II. — *Richardi S. Victoris* Opera; Rhotomagi, 1650. T. II fol. — *Alanus ab Insulis* de arte, seu articuli cathol. fidei, in *Pezii* Thes. noviss. anecdot. T. I. P. 2. — *Alexandri de Hales* summa theologiae; Norimb. 1482. — *Guilielmi Parisiensis* Opera omnia; Tomi II; Aurel. et Paris. 1674. fol. — *Vincentii Bellovacensis* speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale, in quo totius naturae historia, omnium scientiarum encyclopaedia, moralis philosophiae thesaurus, temporum et actionum humanarum theatrum amplissimum exhibetur. T. I—IV Duaci, 1624. fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Theod. Kuenneth* Dissertatio de vita et hæresi *Roscelini*; Erlangæ 1756. 4. — The history of the Lives of *Abeillard* and *Heloise*, comprising a period of eighty years from 1073 to 1163. With their genuine lettres from the collection of Amboise. By the Rev. *Ioseph Berington*. Birmingham and London. 1787. 4. Deutsch: Geschichte Abälards und der Heloise, nebst beyder ächte Briefe nach des de Amboise Ausgabe; aus dem Englischen übersetzt von Dr. Samuel Hahnemann. Leipzig 1789. 8. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Foulques. Abeillard.* Von den ältern Biographien Abälards verdienen bemerkt zu werden: *Iac. Thomasii* Vita *Abelardi* in *Chr. Thomasii* hist. sapientiae et stultitiae T. I. p. 75. — La vie de *Pierre Abeil-*

Abeillard (par l'Abbé *Gervaise*); Tomes II à Paris 1728. 8. — *Christ. Gottfr. Derling* Diss. de *Hugone a Sto Victore*; Helmstad. 1745. — *Meiners* de Nominalium et Realium initiis atque progressu, in den Comm. Soc. Sc. Gotting. Vol. XII. — Die oben S. 103 angeführten neuern Werke gehören hierher ebenfalls.

§. 658.

Von der Art, wie man seit dem zehnten und elften Jahrhunderte die Philosophie mit der dogmatischen Theologie verbunden hatte, so daß jene eine bloß dialektische Beschäfftigung wurde, Einwürfe gegen diese aufzufinden und zu widerlegen, spitzfindige Probleme aufzuwerfen, und sie noch spitzfindiger zu lösen, überhaupt nur den logischen Scharfsinn und Witz zu üben, ohne Zwecke, die auf neue Begründung der Wahrheit oder Erweiterung ihres Gebietes gerichtet gewesen wären, war der Hang zum dialektischen Dispuriren überhaupt, durch welchen sich die Philosophen des Mittelalters an[illegible]en, eine ganz natürliche Folge. Es war auch kaum damals ein anderer Weg zur Prüfung neu aufgestellter Ideen, oder zur Vertheidigung gangbarer Vorstellungsarten übrig, als [illegible]rliche Dispüt darüber; da die

Abfassung schriftlicher Werke, und noch mehr die Verbreitung derselben, so lange die Buchdruckerkunst nicht erfunden war, so große Schwierigkeiten hatte. Ohnehin waren die Vorschriften zur Methode der Untersuchung, die man in der vom Aristoteles und seinen Auslegern ererbten Dialektik antraf, ganz auf den förmlichen Dispüt berechnet; man wurde also schon dadurch verleitet, diesen, wenn nicht für das einzige, doch für das vornehmste formelle Mittel der Prüfung anzusehn. Da die Dispüte auch öffentlich gehalten wurden, gewöhnlich im Beyseyn einer großen Zahl von Zuhörern, und sie unsere heutigen öffentlichen literarischen Fehden ersetzten; so hatten sie auch ein psychologisches Interesse. Je rüstiger und gewandter Jemand in den dialektischen Kämpfen war, desto mehr wurde er von der Menge bewundert und angestaunt; dieses mußte nicht nur seine eigene Eitelkeit nähren und immer mehr anfachen; sondern sie auch in andern erwecken, es ihm gleich und zuvor zu thun, und dadurch die Disputirkunst zum Gegenstande eines allgemeinen Studiums und Wetteifers machen. Je sorgfältiger aber die Disputirkunst getrieben wurde, desto verwickelter wurde sie an sich selbst; die Form des Disputs wurde immer gekünstelter und zusammengesetzter, bis man es endlich so weit brachte, daß man mehr Tage hinter einander mit dem größten Aufwande von dia-

dialektischer Kunst — über Nichts disputirte, und eine große Versammlung um so mehr erbaute, je weniger sie aus dem Dispute gelernt hatte. Daraus, daß damals die Regeln des Disputs zugleich die Methodenlehre für alle wissenschaftliche, namentlich philosophische Untersuchung waren, läßt sich auch erklären, warum so viele Schriften des Mittelalters, besonders aus der Periode, von welcher hier die Rede ist, in dialogischer, oder vielmehr in der Form des Disputs abgefaßt waren. Man theilte die Abhandlung einzelner Materien und Wissenschaften in Quaestiones, Problemata, Responsiones, Solutiones ein, vermuthlich um dadurch die Leser in den Stand zu setzen, daß sie von der Abhandlung erfoderlichen Falls sogleich für einen Disput Gebrauch machen konten.

§. 659.

Da einmal das Disputiren die allgemeine Mode des Zeitalters wurde, so mußten die Disputationen in den Städten am häufigsten und am feyerlichsten seyn, in welchen überhaupt der größte Eifer für wissenschaftliche Studien her[illegible]. Daher wurden die berühmtesten Disputationen zu Paris gehalten, weil hier die wißbe[illegible] Jugend aus den cultivirten Völkern Europa [illegible]mmenfloß, und die Dispüte der dor-

 tigen

tigen Gelehrten das größte Publicum in seiner Art und die lebhafteste Theilnahme fanden. Man kann nicht behaupten, daß der Disputirgeist zuerst von Paris ausgegangen sey; er hatte vielmehr seinen Grund in dem damaligen Zustande der Philosophie selbst, und es wurde auch ausserhalb Paris, und den Universitäten und berühmtern Lehrinstituten überhaupt, disputirt. Aber daß er dort vorzüglich erwachte und herschte, und sich von dort aus allgemeiner verbreitete; daß ferner die Gegenstände, welche in Paris verhandelt wurden, durch die Feyerlichkeit der darüber gehaltenen Dispüte, und den Ruf der Männer, welche dabey als Streiter auftraten, die allgemeine Aufmerksamkeit an sich zogen, und alle Köpfe, die sich zur literarischen Classe im Volke zählten, beschäfftigten, ist nicht zu leugnen. Die berufene Fehde wegen des Nominalismus und des Realismus würde schwerlich die Celebrität gewonnen, und die Philosophen so lange in entgegengesetzte Parteyen geschieden haben, wenn sie nicht in Paris durch die größten Disputatoren der Zeit eröffnet, und durch neue Dispüte immer selbst wieder erneuert wäre. Unter den Gegenständen der philosophischen Dispüte des Mittelalters ist es daher diese Fehde vorzüglich, die den Geschichtschreiber beschäfftigen muß, da sie freylich denen, welche sich für sie interessirten, auch zu manchen anderweitigen Untersuchungen die Veranlassung

dar-

darbot. Die erſte Spur derſelben entdeckt man in der Geſchichte des Rouſſelin (Roscelinus), der in der letzten Hälfte des elften Jahrhunderts lebte, und durch ſein Talent im Diſputiren allgemeines Aufſehn erregte. Was für philoſophiſche Lehren er angriff oder vertheidigte, und mit was für Gründen, iſt nicht bekannt; er wird nur überhaupt als derjenige angeführt, der den Nominalismus behauptet habe, und dadurch Urheber des Streits über Nominalismus und Realismus geworden ſey. Roscelin führte nehmlich die allgemeinen Begriffe bloß auf das Bedürfniß und die Natur der Sprache zurück, die mehr Dinge, welchen ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinſchaftlichen Gattungsnamen bezeichne, welcher Gattungsname aber nichts weiter als ein Namen, ein Wort ſey, dem kein wirklicher Begriff im Verſtande, und noch weniger eine objective Realität entſpreche. Er erklärte alſo die allgemeinen Begriffe für bloße nomina rerum; daher ſeine Behauptung Nominalismus genannt wurde. Rouſſelin war nicht der erſte, der dieſe Behauptung aufſtellte; ſie war ſchon im Alterthume, insbeſondre vom Stilpo, dem Megariker vertheidigt worden. Aber wahrſcheinlich zog er Folgerungen daraus, und wandte ſie auf eine Art an, die auffallend und ungewöhnlich war, und daher Veranlaſſung zum Streite gab. Darüber können wir

 itzt

itzt aus Mangel an Nachrichten nicht urtheilen. Nach dem Wenigen, was Johann von Salisbury und Otto von Freisingen von ihm melden, fand Roscelin mehr in den Worten, als darin zu suchen ist, und machte von der Sprache einen dialektischen Gebrauch, der Paradoxieen und Sophistereyen nach sich zog, dergleichen sich denn auch seine Anhänger in Paris, vielleicht noch mehr als er selbst, zu schulden kommen ließen. Unter andern Beschwerden, welche Abälard gegen ihn vorbringt, wirft er ihm auch die Behauptung vor: Kein Ding habe Theile, sondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, wären theilbar. Daraus folgert Abälard, daß nach dem Roscelin Christus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fisches, sondern nur einen Theil des Wortes (gebratener Fisch) verzehrt habe, welche Auslegung doch ungereimt und frevelhaft sey. Roscelin wurde auch in der Lehre von der Dreyeinigkeit Kätzer; mußte aber auf der Synode zu Soissons 1092 öffentlich widerrufen.

Von dem ungenannten Verfasser einer Geschichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I wird ein gewißer Johannes als erster Verfechter des Nominalismus genannt, und Roscelin, Robert aus Paris, Arnulph, waren nach jenem Schriftsteller Schü-

Schüler des Johannes, die dem Nominalismus Celebrität gaben. S. *Io. Salabert* Philos. Nominal. Vindicat. p. 15 (Paris. 1661. 8.) Zu entscheiden, ob die Angabe richtig sey, ist historisch unwichtig. Wenigstens wird Roscelin von allen übrigen Schriftstellern der Zeit allein als derjenige erwähnt, der zuerst durch Vertheidignng des Nominalismus bey seinen Zeitgenossen berühmt oder berüchtigt wurde. S. *Io. Sariber.* Polycrat. VII, 12. p. 447. Metalog. II, 17. p. 814 sq. *Abaelardi* Ep. XXI. in Abael. Opp. p. 334. Cf. *Meiners* de Nominalium ac Realium initiis in Commentt. Soc. Gott. T. XII. p. 26.

§. 660.

Ein Schüler des Roscelin war Wilhelm von Champeaux (Guilielmus a Campellis). Er war von niedriger Herkunft, studirte die Theologie auf der damals berühmten Schule zu Laon, und ward Archidiakonus in Paris. Hier that er sich auch durch seine Geschiklichkeit im Disputiren so hervor, daß ihm die Lehrstelle der Dialektik übertragen wurde, und er einen großen Zulauf von Zuhörern erhielt. Schriften sind nicht von ihm vorhanden, und auch andere haben von seinen Behauptungen nichts aufgezeichnet, ausser dem Abälard, der einige Meynungen desselben beylä-

häufig erwähnt, aber auf eine so unbestimte Art, daß sich ihr wahrer Sinn mehr errathen, als einsehen läßt. Wilhelm von Champeaux neigte sich auf die Seite der Realisten. Er nahm an, daß die allgemeinen Begriffe das Wesen der Dinge darstellten, und daß dieses Wesen ganz in allen Individuen, welche unter die allgemeinen Begriffe gehörten, enthalten sey; so daß sich die individuellen Dinge nicht durch ihre Realität, sondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit der Accidenzen von einander unterschieden. Es ist nicht ganz klar, ob Wilhelm sich hier eigentlich die Platonische Vorstellungsart von den allgemeinen Begriffen und ihrer Realität, und der Theilnahme der individuellen Dinge an dieser gedacht habe; oder ob seine Meynung sich mehr der Aristotelischen Lehre näherte, obgleich diese nicht wirklich ausdrückte. Die Zeitgenossen des Wilhelm führten auch die Gattungen und Arten der Dinge auf substantielle Formen zurück, die den Dingen eingedrückt wären. Gesetzt aber auch, daß Wilhelm sich zu dieser letztern Meynung bekannte, so war sie ihm doch wohl mehr ein bloß sinnlicher Ausdruck jener erstern, als daß sie von dieser in der That verschieden gewesen wäre; denn Aristoteles nahm solche substantielle Formen nicht an, die nichts anders gewesen seyn würden, als die Platonischen Ideen,

en, gegen welche er doch so viel einzuwenden hatte. Nach dem Aristoteles existirte nicht eine substantielle Formenwelt, gleich der Platonischen Ideenwelt; sondern er behauptete ein thätiges Princip der Form überhaupt, welches die Materie (das bloß Mögliche) in die Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge umbildeten. Daß Wilhelm sich Eine reale Substanz gedacht habe, die bey allen individuellen Dingen zum Grunde liege, im Sinne des Spinoza, wie ein neuerer Geschichtschreiber der Philosophie vermuthet, ist gar nicht wahrscheinlich; denn von Einer Weltsubstanz war bey dem Streite über Nominalismus und Realismus nie die Rede; vielmehr von den Universalien, oder generischen Formen, inwiefern diese sustantiell seyen, und den individuellen Dingen Substantialität mittheilten, oder nicht. Abälard stritt eben so heftig gegen den Wilhelm, als gegen den Roscelin, und dessen Anhang; jedoch war seine Meynung mit der des erstern verwandter. Er nöthigte den Wilhelm seine Thesis dahin einzuschränken, daß die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten wären, daß sich aber nicht die Realität des Allgemeinen ganz in jedem Individuum darstelle. Vielleicht näherte sich Abälard hier mehr der echt Platonischen Lehre, nach welcher die individuellen Erscheinungen dadurch zu Realitäten werden, daß sie an der Realität der Ideen

en (der Universalien) Theil nehmen, nach welcher folglich die Ideen als allgemeine Realitäten nicht ganz in den Individuen enthalten sind. Sobald Wilhelm durch die Ueberlegenheit des Abälard im Disputiren besiegt war in Ansehung des erwähnten Punctes, verlor sich auch der Beyfall, den er vorher erworben, und es fanden sich kaum noch Zuhörer seiner Dialektik, gleichsam als ob diese ganze Wissenschaft, setzt Abälard, indem er diesen Umstand erzählet, selbst hinzu, auf einer gewißern Theorie von den Universalien beruhte.

Abälardi hist. calam. c. 2. p. 56. Cf. *Bruckeri* hist. crit. phil. T. III. p. 730. sq. — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. IV. S. 276.

§. 661.

Die größte und für das philosophische Interesse des Zeitalters entscheidende Celebrität gewann der Streit über den Nominalism und Realism durch den Abälard (Abeillard), welchen noch überdem seine persönlichen Schiksale so merkwürdig machten. Abälard war unstreitig ein vortrefflicher Kopf, in dem sich eine feurige Phantasie und ein tief eindringender Scharfsinn mit einem innigen Gefühle

für

für das Wahre, Gute und Schöne, und einem energievollen Charakter vereinigten. Vielleicht war es nur eine ungemessene Leidenschaft, mit der er nach Ehre und Ruhm strebte, die sich bey ihm tadeln läßt, sofern sie die Ursache eines tadelhaften Benehmens gegen mehrere seiner philosophischen Zeitgenossen wurde, mit denen er auf seiner Laufbahn in Verhältniß gerieth. Man hat den Abälard für einen Schüler Roscelin's gehalten nach dem Zeugniße des Otto von Freysingen; das war er aber nicht; er selbst erwähnt in der Geschichte seiner Schiksale davon nichts, und auch seine Zeitgenossen, namentlich Johann von Salisbury, nennen den Roscelin nicht als Abälards Lehrer. Unter dieser Voraussetzung ist die an Erbitterung grenzende Heftigkeit eher zu entschuldigen, mit welcher Abälard den Roscelin bestritt, so wie die gehässige Schilderung, welche er von ihm in seinem Briefe an den Bischof von Paris entwarf. Mit Wilhelm von Champeaux war er anfangs in freundschaftlicher Verbindung, fieng aber auch bald an deßen Behauptungen anzugreifen. Auf die Widerlegung dieser gründete er seinen eigenen dialektischen Ruhm. Man kennt übrigens die persönlichen Schiksale des Abälard sehr genau; von seiner philosophischen Vorstellungsart hingegen, vornehmlich in Beziehung auf Nominalismus und Realismus, haben weder

er

er selbst, noch seine Zeitgenossen, uns bestimt und deutlich genug unterrichtet; was um so unangenehmer ist, da der Streit über jene Meynungen vorzüglich durch Abälard angefacht wurde, und allgemeines Interesse bekam. Indessen läßt sich doch nach der Angabe des Johann von Salisbury soviel annehmen: 1) daß Abälards Meynung der des Roscelin schlechthin entgegengesezt war, und er also die Universalien nicht für bloße Wörter erklärte; 2) daß er sie aber auch nicht für Realitäten schlechthin (res) hielt, sondern für Begriffe von Realitäten, die vom Verstande allein gebildet würden, und in diesem ihren Ursprung und Wesen hätten. Er stellte den nachher so oft wiederholten Saß auf: Eine Realität könne nicht von der andern prädicirt werden (rem de re praedicari non posse); aber wohl ein Begriff von dem andern. Nennt man also die Meynung, die allgemeinen Begriffe seyn bloß Worte (in der Sprache gegründet), Nominalismus, wie sie Roscelin behauptete, so war Abälard nicht Nominalist. Aber er war auch nicht Realist, eben weil er die objective Realität der allgemeinen Begriffe, wie sie Wilhelm von Champeaux annahm, bestritt, und bloß den Individuen Realität einräumte. Er war also Realist im Gegensaße mit dem Roscelin; hingegen Nominalist im Gegensaße mit Wilhelm

helm von Champeux; denn freylich mußte er auch die Entstehung der allgemeinen Begriffe im Bedürfniße der Sprache suchen; ob er gleich nicht so weit ging, wie Roscelin, zu behaupten, daß sie Wörter seyen, denen gar keine Begriffe entsprächen. Abälard war es demnach, der dem Nominalism zuerst seinen festen Charakter im Gegensatz mit dem Realism gab. Der Satz des Nominalism ist: Nur in den individuellen Dingen ausser uns ist Realität. Die Universalien sind bloße Verstandesbegriffe ohne Realität, die nur durch die Sprache objectiv bezeichnet werden, und dadurch den Schein von Realität bekommen, ob sie gleich selbst weder eine Realität enthalten, noch einer Realität correspondiren. Der Satz des Realismus im Gegentheile ist: In den individuellen Dingen ausser uns ist keine Realität. Die Universalien sind die wahre Realität, und die Individuen als solche unterscheiden sich nur durch die Accidenzen. Beyde Vorstellungsarten wurden freylich in der Folge von ihren Verfechtern sehr verschieden modificirt, und mit sehr verschiedenen Gründen vertheidigt. Wie Abälard die seinige vertheidigte, wissen wir nicht. Erst nachdem er in der Dialektik zu großem Rufe gelangt war, fieng er an Theologie zu studiren, und zwar

zu

zu Laon unter der Anleitung des Anselmus (nicht des von Canterbury). Er übersah aber diesen seinen Lehrer bald, konte manches, was er theologisches von ihm vernahm, mit seiner Philosophie nicht reimen, äusserte sein Urtheil über die Theologie des Anselm zu vorlaut, fing sogar selbst Vorlesungen über den Propheten Ezechiel zu halten an, und empörte dadurch den Anselm so sehr, daß er aus Laon verwiesen wurde. Nunmehro begab er sich nach Paris, und hielt hier theologische Vorlesungen mit außerordentlichem Beyfalle. Dies war die Epoche, wo er mit der Heloise bekant wurde, welche Bekantschaft eine Reihe der härtesten Unfälle nach sich zog. Er beschäfftigte sich sein folgendes Leben hindurch fast ausschließend mit der Theologie. Seine Lehre von der Dreyeinigkeit ungeachtet sie gegen die Irrlehren Rousselin's über dieselbe gerichtet war, wurde auch von seinen Feinden als Mittel gebraucht, ihn zu verkäßern und zu verfolgen, und er ward gezwungen sie zu wiederrufen, obgleich seine Vorstellungsart von derselben im Wesentlichen die Alexandrinische war. Eine andere literarische Ursache zur Verfolgung gab die Behauptung, daß der von der französischen Geistlichkeit verehrte Dionysius nicht der Areopagit sey. Abälard starb auf dem Wege nach Rom, wohin er sich seiner Vertheidigung wegen be-

geben wollte. Als Denker zeichnete er sich überhaupt durch einen richtigern Vernunftgebrauch aus, der sich nicht nur in seinen dialektischen Raisonnements, soweit wir diese kennen, sondern auch in der Art verrieth, wie er die damalige Theologie bearbeitete, was ihm gerade so viel Feinde und Neider zuzog. Er war nicht bloß mit den Werken der Kirchenväter, sondern auch mit mehrern classischen Schriftstellern, dem Cicero, Virgil, Macrobius vertraut; auch die logischen Schriften des Aristoteles, den Timäus des Plato, kannte er; die übrigen Werke des Plato und Aristoteles aber, so wie die Literatur der Araber, scheinen ihm ganz fremde geblieben zu seyn, wenigstens findet sich in seinen Werken davon keine Spur. Jene Lectüre der lateinischen Profanscribenten hat auf seine eigene Latinität sehr wohlthätigen Einfluß gehabt. Diese ist ungleich reiner, gebildeter und verständlicher, als die seiner Zeitgenossen.

Abälard stammte aus einem edlen Geschlechte in Bretagne her, und wurde im Jahre 1079 geboren. Gegen die sonstige Gewohnheit des Adels, der sich entweder dem Müssiggange überließ, oder Kriegsdiensten widmete, bestimmte er sich früh, und mit allem Feuer jugendlichen Eifers, zu den Studien. Schon als Jüngling war er Gegner der berühmtesten Dialektiker der Zeit, vorzüglich des

des Roscelin und Wilhelm von Champeaux in öffentlichen Disputen, und machte bald die Ueberlegenheit seines Geistes gegen sie geltend. Im zwey und zwanzigsten Jahre seines Alters faßte er den Entschluß, eine eigene dialektische Schule zu errichten. Da er es wegen Wilhelm's mächtigen Verbindungen in Paris nicht zu thun wagte, so begab er sich nach Melün, wo sich damals der königliche Hof aufhielt, und ertheilte hier seinen Unterricht. Sein Beifall stieg in kurzer Zeit so sehr, daß selbst Wilhelm ungeachtet seines Ansehns von einem großen Theile seiner Zuhörer verlassen wurde. Der zu große Eifer, mit welchem Abälard den Studien oblag, schwächte seine Gesundheit; er sah sich genöthigt seine Lehrbeschäfftigungen auf einige Zeit aufzugeben, und brachte nun zwey Jahre in seinem Vaterlande zu, um seine Gesundheit wiederherzustellen. Während dieser Zeit war Wilhelm von Champeaux in ein Kloster gegangen. Abälard kehrte nach Paris zurück, disputirte auf's neue gegen Wilhelm's Behauptung von den Universalien, und zwang den Nachfolger Wilhelms, ihm den Lehrstuhl in der Dialektik zu überlassen. Hierüber aufgebracht verließ Wilhelm sein Kloster, und brachte es dahin, daß Abälard sich wieder nach Melün begeben mußte, wo aber der Zulauf von Schülern größer wurde, als er je gewesen war. Die Entfernung Wilhelm's aus seinem Kloster wurde von den Obern gemisbilligt, und auch er mußte Paris verlassen, wohin Abälard sofort wieder zurückkam, und weil das

Lehr-

Lehramt an der Kathedralschule besetzt war, sein Lehrinstitut ausserhalb der Stadt auf dem Berge der heil. Genevieva von neuem eröffnete. Inzwischen wurde Wilhelm Bischof. Auch Abälard entschloß sich, vielleicht aus Eifersucht gegen Wilhelm, sein Lehramt in der Dialektik vorerst aufzugeben, und die Theologie zu studiren. Er ging also nach Laon, genoß dort den Unterricht des Anselmus, entzweyte sich aber, wie schon bemerkt ist, mit ihm, und wurde aus Laon verwiesen. Bey seiner Rückkunft nach Paris trat er als Lehrer der Theologie auf, und hier stieg sein Ruhm auf dem höchsten Gipfel. Aber itzt begann auch die unglückliche Periode seines Lebens. Ein Canonicus Fulbert übertrug ihm den Unterricht seiner Nichte Heloise, die in der Blüthe ihrer Schönheit und Jugend war, und mit körperlichen Reizen hohes Geistestalent und Sinn für Wissenschaft verband. Abälard wurde aus ihrem Lehrer ihr Liebhaber, beredete den Fulbert, ihn zur Erleichterung des Unterrichts in sein Haus aufzunehmen, versprach nicht nur den Unterricht unentgeldlich zu ertheilen, sondern auch noch die Miethe zu bezahlen, und benuzte nun dieses Verhältniß, seiner Leidenschaft für die Heloise desto ungehinderter nachzuhangen. Endlich wurde dem Fulbert die geheime Verbindung beyder Liebenden entdeckt. Abälard mußte sein Haus verlassen. Weil aber Heloise [illegible] schwanger war, so brachte er sie zu [illegible] Schwester nach Bretagne. Um den [illegible] zum Zorne gereizten Fulbert

 zu

zu besänftigen, erbot sich Abälard, die Heloise zu heyrathen, unter der Bedingung, daß Fulbert die Heyrath verschwiege, damit Abälard nicht dem theologischen Lehramte zu entsagen gezwungen würde. Heloise selbst wünschte die Heyrath nicht, und die ausserehelicheLiebe schien sogar mehr Reiz für sie zu haben. Sie erklärte, daß, wenn es auch in ihrer Wahl stände, die Gemahlin des mächtigsten Beherschers der Erde zu werden, sie doch lieber die Maitresse des Abälard seyn möchte. Den Abälard, um ihn von seinem Entschluße abzubringen, erinnerte sie daran, sacris vel philosophicis meditationibus intentum pueriles vagitus, nutricum, quae hos mitigant, naenias, tumultuosam familiae tam in viris quam in foeminis turbam sustinere non posse. Dennoch vollzog Abälard die Heyrath. Sobald er mit der Heloise nach Paris gekommen war, machte Fulbert gegen die genommene Abrede die Heyrath öffentlich bekant. Heloise aber, um den Abälard gegen die Folgen dieses Benehmens des Fulbert zu schützen, leugnete die Heyrath, und Abälard brachte sie nun in das Kloster zu Argenteuil, wo er sie heimlich besuchte. Fulbert in der Meynung, es sey Abälard's Absicht, die Heloise zum Nonnenstande zu bewegen, und dadurch die Heyrath wieder zu vernichten, wurde auf's Äusserste empört, ließ den Abälard des Nachts, während er im Bette lag, überfallen und seiner Mannheit berauben. Am folgenden Morgen machte er noch dazu die That

That ruchtbar, um dadurch den Abälard allgemein verächtlich zu machen. Es erfolgte zwar hiervon das Gegentheil; eine allgemeine Indignation ergriff alle, die die That vernahmen: zwey von den Thätern, welche ergriffen wurden, (denn die übrigen retteten sich durch die Flucht), ließ die Obrigkeit zur Strafe wieder castriren, und ihnen überdem die Augen ausstechen; auch wetteiferten die Freunde des A., ihn über diese schändliche Mishandlung zu trösten. Allein Abälard voll Verzweifelung über diesen Unfall, der den Genuß seiner Liebe zerstörte, mit dem Gefühle der Schaam, das ihn nunmehro, wie sein Schatten, begleitete, konte dadurch nicht beruhigt werden. Er wurde Mönch im Kloster des heil. Dionys, um hier in der Einsamkeit, in religiösen und wissenschaftlichen Beschäfftigungen, dem Spotte der Welt und seinem Kummer zu entfliehen. Durch die strenge Lebensart, die er führte, und die er auch von den andern Mönchen des Klosters foderte, wurde er [illegible]sen verhaßt. Er tadelte laut die Ausschweifungen der Mönche und des Abts selbst, ward aber dafür von diesem in seine [illegible] verwiesen. Da er auch itzt Unterricht [illegible], so versammelte sich eine so große Menge [illegible]begieriger Schüler um ihn her, daß [illegible] Platz zu ihrem Unterkommen gebrach. [illegible] diesen waren auch Petrus Lombar[illegible] und Johann von Salisbury. Dieser [illegible] den Abälard gewann, erweckte [illegible] der Lehrer in Paris. Eine Schrift [illegible] Dreyeinigkeit, worin A. die Irr-

 lehre

lehre des Roscelin widerlegt, und seine eigne Idee von der Dreyeinigkeit entwickelt hatte, gab Vorwand zur Verfolgung. Er ward bey dem Erzbischoff angeklagt, mußte widerrufen, und zur Buße sich in das Kloster St. Medardus zu Soissons verfügen. Bald nachher schickte man ihn auf's neue in das Kloster St. Denis zurück. Der Haß und die Verfolgung der Mönche aber brachte es dahin, daß man ihn gefangen setzte, und ihm mit der Todesstrafe drohte. Abälard entfloh, suchte nach dem Tode des Abts vergebens, sich mit seinen Feinden im Kloster auszusöhnen, wurde inzwischen vom Hofe darin begünstigt, daß man ihm gestattete, sich aufhalten zu können, wo er wollte. Er wählte eine Einsiedeley bey Nogent sur Seine, und lebte hier einige Zeit ruhig und zufrieden. Sobald aber der Ort seines Aufenthalts bekant geworden war, versammelten sich wieder Wißbegierige um ihn, und drangen so lange in ihn, bis er sich entschloß, ihnen Unterricht zu ertheilen. Sie bauten sich selbst Hütten, und achteten des Mangels und aller Unbequemlichkeiten nicht, um nur die Lehren des Meisters empfangen zu können. Dieser neue Beweis des Beyfalls und der Verehrung erweckte abermals den Neid der Widersacher des Abälard, der kaum ein wenig eingeschlummert zu seyn schien. Seine Rechtgläubigkeit wurde angefochten, und dadurch zwang man ihn, seinen Wohnsitz wieder zu verlassen. Durch die Vermittelung des Herzogs von Bretagne fand er einen Zufluchtsort in dem Benedic-

stinerkloster St. Gildas. Der Unwillen aber, welchen Abälard hier über die schwelgerische Lebensart und die Ausschweifungen der Mönche äusserte, erbitterte diese bald so sehr gegen ihn, daß sie ihm auf alle mögliche Weise verfolgten, und ihm sogar nach dem Leben trachteten, so daß er sich genöthigt sah, auch von hier zu entfliehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach begab er sich nach Paris, und hielt daselbst theologische Vorlesungen, wurde aber zum zweytenmale von der Kirchenversammlung zu Sens wegen der Kätzerey verurtheilt; und diese Verdammung wurde auch von Rom aus bestätigt, wozu am meisten die Theologen zu Rheims, namentlich der heil. Norbert, und der heil. Bernhard, beytrugen, die ihn auch schon aus seiner Einsiedeley bey Nogent sur Seine vertrieben hatten. Abälard wollte sich selbst zu Rom rechtfertigen, und unternahm die Reise dahin. Aber der Abt von Clugny, Petrus Venerabilis, widerrieth ihm die Reise, bewog ihn, bey ihm zu bleiben, und fand Mittel, ihn nicht nur mit dem heil. Bernhard auszusöhnen, sondern auch ihm die Absolution des Pabstes auszuwirken. Seitdem lebte Abälard mit musterhafter Tugend im Kloster zu Clugny, bis ihn ein Ausschlag am Körper befiel. Die Aerzte riethen ihm, die Luft zu verändern; er wurde in die Priorey St. Marcellus bey Chalons gebracht, wo er den 21 April. 1142 starb. Während dieser Schicksale des Abälard hatte Heloise im Kloster Argenteuil ihre Tage verlebt, und war daselbst Prio-

 rinn

tinn geworden. Als die Nonnen des Klosters auf Befehl des Abts von St. Denys vertrieben wurden, schenkte ihr 1122 Abälard die Anlagen, die er zu Nogent für Seine gemacht hatte. Er hatte hier ein Haus und zwey Capellen erbaut, deren eine er der Dreyeinigkeit, die andere dem heil. Geiste unter dem Namen Paraklerus weihte.

§. 662.

Die Theologen und Philosophen des Mittelalters vor Abälard bekümmerten sich um die Bearbeitung der Moral aus einem philosophischen Gesichtspuncte fast gar nicht. Ihr theologisches System betraf größtentheils nur Gegenstände des Glaubens und war theoretisch; der Gottesdienst bestand in äußern Gebräuchen, und die sogenannte heilige Lebensart in ascetischen Uebungen, die meistens nur auf strenge äußere Zucht, und oft auf seltsame Kasteyungen hinausliefen, wobey man sich aber auch eben so oft die niederträchtigste Denkart und die gröbsten Ausschweifungen erlaubte. Das praktische Verhalten des großen Haufens wurde theils durch den Zwang barbarischer Gesetze, theils durch den religiösen Aberglauben, welchen man ihm einflößte, theils durch ein gewisses sittliches oder unsittliches Herkommen, durch

Vor-

Vorurtheil, Gewohnheit, blinden Mechanismus des Bedürfnißes, und in den höhern Classen durch eine zufällig mehr oder minder egoistische Erfahrungsklugheit bestimt. Daher ist sehr begreiflich, wie bey der ungeheuren Anzahl der Geistlichen, und bey der im höchsten Grade abergläubisch religiösen Stimmung der Gemüther, dennoch die gröste sittliche Verdorbenheit und Anarchie der Neigungen sowohl unter den Layen, als unter den Geistlichen, und noch mehr unter diesen, statt finden konte. Die Moral der Kirche war auf's innigste mit der Dogmatik verwebt, und an und für sich betrachtet beruhte sie auf den Aussprüchen und Vorschriften derjenigen lateinischen Kirchenväter, die damals in der Kirche am meisten galten. Abälard erwarb sich auch das Verdienst, die Moral, zwar im Geiste eines Theologen, aber doch aus einem unabhängigen, und mehr philosophischen Gesichtspuncte zu untersuchen. Seine Schrift darüber, ob sie gleich die Spuren des Zeitalters unverkennbar trägt, und auch Manches enthält, was irrig ist, und sehr leicht misverstanden und gemisbraucht werden konte, auch in der Folge von den Jesuiten bey ihrer casuistischen Moral gar sehr gemisbraucht ist, liefert doch auch mehrere Beweise von seiner unbefangenen Vernunft, und seinem lebhaften und lautern moralischen Gefühle. Sie empfiehlt sich auch durch eine leichtere und angeneh-

mere Schreibart, als man sie in irgend einem Werke philosophischen Inhalts aus jener Periode antrifft. Das Eigenthümliche der Moral Abälards dürfte sich auf folgende Hauptmomente zurückführen lassen. Erstlich: Die Sitten überhaupt sind Fehler und Tugenden des Gemüths, welche den Menschen zu guten oder bösen Handlungen d. i. solchen, die entweder gethan oder unterlassen werden sollen, geneigt machen. Sie kommen nur der Seele zu; denn es giebt auch Fehler und Tugenden des Körpers. (z. B. Schwachheit und Stärke, Trägheit und Geschwindigkeit, die Blindheit und das Gesicht), die aber nicht zu den Sitten gerechnet werden können. Von den Sitten sind auch solche Fehler und Tugenden der Seele zu unterscheiden, die sich dem Menschen nicht imputiren lassen, und ihm weder zum Lobe, noch zum Tadel gereichen. So ist es eine Tugend der Seele, einen schnellfassenden Verstand zu besitzen, ein Fehler hingegen, wenn sie etwas nur schwer begreifen kann; aber diese gehören nicht zu den Sitten, weil sie nicht mit der Freyheit des Menschen zusammenhangen. Zweytens: Es ist ein Unterschied zwischen der Sünde und einem Fehler, der zum Bösen geneigt macht. Ein solcher Fehler ist nicht immer Sünde. Der Jähzorn, ein wohllüstiges Temperament, sind Fehler, die den Menschen zu bösen Handlungen anreizen; aber an

sich

sich selbst sind sie keine Sünden; sie sind Beschaffenheiten, die dem Menschen zum Kampfe gegen die Begierden, zur Enthaltsamkeit und Mäßigung Gelegenheit geben. Der Mensch sündigt nur alsdenn, wenn er aus freyem Willen ein Sclav jener fehlerhaften Neigungen wird, und ihnen zufolge Handlungen begeht, die er nicht begehen soll. Drittens: Die Sünde ist demnach Einwilligung in unrechtmäßige Handlungen, zu welchen die Seele durch fehlerhafte Neigungen gereizt wird. Durch die Sünde wird Gott beleidigt und verachtet, weil sie wider das Gebot desselben ist, und wer sündigt, macht sich vor Gott der Verdamniß schuldig. Die Sünde läßt sich also auch erklären als Verachtung Gottes, daß man nicht um seinetwillen thun will, was man thun, und nicht unterlassen will, was man unterlassen soll. Abälard setzte demnach — und von ihm als theologischen Moralisten, zumal in jener Zeit, ließ es sich gar nicht anders erwarten — das Moralprincip und den Grund der Verbindlichkeit desselben in den Willen Gottes. Viertens: Der Wille einer bösen That ist nicht Sünde, sondern eine nothwendige Schwachheit, die Gelegenheit zum Kampfe und Siege giebt, und nur bezähmt, nicht ausgerottet werden kann. Ein Weib also begehren ist nicht Sünde; sondern in die Begierde einwilligen, ist Sünde, und es ist nicht der Wille des Beyschlafs, sondern

dern der Wille der Einwilligung verdammlich. Man sieht, daß Abälard hier die Aeusserung des sinnlichen Begehrungsvermögens mit der Aeusserung des vernünftig freyen Willens, der sich in Beziehung auf jene nach einem höhern Gesetze bestimmen oder nicht bestimmen kann, verwechselt hat. Fünftens: Der Mensch willigt aber in das ein, was nicht erlaubt ist, wenn er sich von der Ausübung desselben nicht zurückhält, sondern vielmehr bereit ist, es zu thun, sobald sich ihm nur eine Veranlassung dazu darbietet. Der Vorsatz ist eben so sträflich, wie die That; denn, wer einwilligt, Böses zu thun, hat es, so viel an ihm liegt, bereits gethan. Die Vollziehung der Sünde vergrößert die Schuld und Verdamniß derselben bey Gott nicht. Der Einwurf, daß die Vollziehung der Sünde von einer Lust begleitet werde, welche die Schuld vergrößere, ist ungültig; denn es kann nicht bewiesen werden, daß die Lust an sich selbst eine Sünde sey, und nichts kann den Menschen schuldig machen, was durch die Einrichtung der Natur selbst nothwendig ist. Man kann eben so wenig bey einer guten That eine zwiefache Güte annehmen, die Güte der Absicht und die Güte der Handlung. Man irrt sich, wenn man annimt, die gute Absicht, und die Vollziehung derselben, wären zwey gute Dinge, die zusammen genommen mehr gelten müßten, als jedes für sich selbst. Es komt

le-

lediglich auf die Absicht an. Wenn zwey Personen den guten Vorsatz fassen, Armenhäuser zu bauen; der eine ihn wirklich ausführt; dem andern aber das Geld dazu entwandt wird, so daß er ihn nicht ausführen kann; so hat dennoch jener keine größere Vergeltung bey Gott zu erwarten, als dieser. Sechstens: Eine gute Absicht ist diejenige, die in sich selbst recht ist; eine Handlung oder ein Werk aber, das Jemand verrichtet, ist gut, nicht, weil es an sich selbst gut ist, sondern weil es aus einer guten Quelle (einer guten Absicht) herfließt. Dieselben Werke desselben Menschen können daher zu verschiedener Zeit gut oder böse seyn, je nachdem die Absicht dabey gut oder böse ist. Inzwischen folgt nicht, daß die Absicht gut sey, wenn sich Jemand es einbildet, wie die Verfolger der Märtyrer wähnten, daß ihr Verfahren gegen diese Gott gefalle. Der Werth der Absicht hängt nicht von der subjectiven Meynung, sondern von ihrer objectiven Uebereinstimmung mit Gottes Geboten ab. Bey dem Allen läßt sich aber doch nicht behaupten, daß diejenigen sündigten, welche eine böse Handlung begehen, in der Meynung, daß dieselbe Gotte wohlgefällig sey. Die Unwissenheit und der Unglauben der Menschen sind nicht Sünden. Um hier manchen Einwürfen auszubeugen, gab Abälard doch zu, daß man böse Handlungen aus Unwissenheit und Unglauben nur nicht Sünden

den im engern Verstande nennen könne; daß sie aber doch Sünden im weitern Verstande seyn könnten, sofern Unwissenheit und Unglauben als Folgen der Verdamniß des ersten Menschen betrachtet würden. Siebentens: Gott hat nicht alle Sünden ohne Ausnahme verboten; sondern es giebt auch Schwachheitssünden, oder verzeihliche Sünden. Wollte man das Gegentheil annehmen, so scheint der Gottheit eine Unbilligkeit zur Last zu fallen, weil sie in dem Falle ein Verbot gegeben hätte, dessen Beobachtung keinem Menschen möglich wäre. Eigentlich von Gott verbotene Sünden sind nur solche freye Handlungen, die unmittelbar eine Einwilligung des Menschen in die Verachtung Gottes ausdrücken. Zu den verzeihlichen Sünden zählt Abälard alle diejenigen, von denen ein Mensch weiß, daß sie unrechtmäßig sind, ob er gleich in dem Moment, wo er sie begeht, sich der Unrechtmäßigkeit derselben nicht erinnert. Der übrige Theil der Moral Abälards hat mehr Beziehung auf die damalige kirchliche Dogmatik, als auf die Philosophie überhaupt.

Abälardi Ethica, seu liber dictus: scito te ipsum, in *Pezii* Thes. anecd. nov. T. III p. 625. — Für die Geschichte der moralischen Denkart in dem nächsten Zeitalter nach Abälard, und selbst der wissenschaftlichen Bearbeitung der Moral, hauptsächlich in

der

der katholischen Kirche, ist die moralische Schrift Abälards, aus welcher im § einige Hauptsätze ausgehoben sind, von dem höchsten Interesse. Auch wirft sie ein helles Licht auf Abälards Philosophie und Charakter überhaupt. Es scheint, daß er für seinen Hang zur Wohllust und seine Ausschweifungen moralische Rechtfertigungsgründe gesucht habe; denn seine problematischen Fragen, die Beyspiele, welche er zur Erläuterung derselben und ihrer Entscheidung anführt, drehen sich häufig um die Moralität oder Immoralität des Umgangs der beyden Geschlechter herum. Und freylich hatte ihm auch sein Schiksal Ursache genug gegeben, über diese Puncte genauer nachzudenken, und durch philosophische Argumentationen, wo möglich, die verlorne Ruhe und Zufriedenheit wieder zu finden. Sonst ist im Ganzen genommen die Moral Abälards ein sonderbares Gemisch von theologischer Dogmatik und Philosophie. Am gefährlichsten aber waren die Sätze, daß aller moralische Werth der Handlungen auf der Absicht des Handelnden beruhe, wobey auch die gröbsten Verbrechen gerechtfertigt werden, wann der Verbrecher eine gute Absicht hatte, oder gar nur eine gute Absicht zu haben vermeynte, sollte sie gleich an sich selbst böse seyn; daß Handlungen verzeihlich sind, wenn Jemand auch ihre Unrechtmäßigkeit [illegible], nur aber beym Handeln nicht an diese Unrechtmäßigkeit denkt; daß Gott unmöglich alle bösen Handlungen verboten haben könne, weil es einem Menschen unmöglich

lich sey, sich vor allen zu hüten u. w. Diese Sätze, welche Abälard schon bey seinem Leben unter viele tausende von Zuhörern verbreitete, mußten den verderblichen Samen in der katholischen Kirche ausstreuen, der nachher durch die Pflege der Jesuiten in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht so heillose Früchte trug. Abälard selbst lehrte wohl nach seiner Ueberzeugung, und meynte es mit der Menschheit und der moralischen Wahrheit redlich; es war ihm überhaupt darum zu thun, einer vernünftigen Beurtheilung auch in moralischen Angelegenheiten Raum zu gewinnen. Aber wie ist der Irrthum der Ueberzeugung dieses Philosophen, gerade weil man sich auf die Ueberzeugung eines Abälard, berufen konte, gemisbraucht worden! — Vergl. Cramer's fünfte Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte S. 373 ff. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. II S. 49.

§. 663.

Nicht in dem Grade durch seine öffentlichen Dispute, Schiksale und Privatverhältniße persönlich berühmt, aber nicht minder wichtig für die Geschichte der damaligen Philosophie, war Hugo a Sto Victore, welchen Beynamen er mit mehr andern ausgezeichneten Männern der Zeit als regularer Chorherr zu St. Victor in

Paris

Paris führte. Er war gebohren 1096, und stammte nach einigen aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg ab, daher auch diese Niedersachsen als sein Vaterland angeben; nach andern war sein Geburtsort Ypern in Flandern. Seine erste Bildung empfieng er im Kloster Hamersleben, wo er sich auch vorzüglich mit Mathematik beschäfftigte. Zur Beförderung seiner wissenschaftlichen Studien begab er sich in seinem achtzehnten Jahre nach Paris in das Kloster St. Victor, in welchem Wilhelm von Champeaux sich aufhielt, und lehrte. Er begleitete nachher bey der berühmten Schule dieses Klosters selbst ein Lehramt, schrieb mehrere Werke, die damals viel gelesen würden, und starb 1140 in den besten Jahren seines Lebens. In der Philosophie und Theologie hatte auch er sich am meisten nach dem Augustin, Boethius, und andern lateinischen Kirchenschriftstellern gebildet. Ausser den dialektischen Werken des Aristoteles scheint er weiter nichts von diesem Philosophen benutzt zu haben. Seine Bekantschaft mit arabischer Literatur ist zweifelhaft; zum mindesten war sie sehr geringe. Hugo äussert mehrmal sehr unbefangene und gesunde Urtheile über die Philosophie und Philosophen in seiner Epoche, die seine Denkart überhaupt in einem vortheilhaften Lichte zeigen. Er beschwert sich lebhaft, daß man die Hauptangelegenheit der Philosophie in die

Kunst setze, einen sachleeren Wortschwall zu machen, und dadurch das, was an sich klar und deutlich sey, verdunkele.

§. 664.

Der vornehmste Gegenstand der Philosophie Hugo's war ebenfalls die rationale Theologie. Er stellte für das Daseyn Gottes mehrere Argumente auf, die sich zwar auf die itzt gewöhnlichen und bekanten Beweisarten zurückführen lassen, aber doch diese in neuen Beziehungen darstellen. Die Vernunft, sagte er, ist vom Körper wesentlich verschieden; sie ist unsichtbar und geistig. Aber sie ist eine endliche Vernunft; wir haben nach unserem eigenen Bewußtseyn nicht immer existirt. Nun kann die Vernunft, weil sie geistiger Natur ist, weder aus unserm eigenen, noch aus einem andern Körper entsprungen seyn; sie muß aus Nichts, ohne alle Materie, geschaffen seyn; und folglich einen Schöpfer haben. Alles, was entstanden ist, setzt etwas Anderes voraus, wodurch es entsteht; und was nicht ursprünglich durch sich selbst vorhanden ist, kann auch nicht ursprünglich ein Anderes hervorbringen. Es muß demnach ein durch sich selbst vorhandenes Wesen geben, und dieses ist Gott. Ein

anderer Beweis, welchen Hugo für das Daseyn Gottes gebraucht, beruht auf teleologischen Gründen. Jeder Trieb und jede Begierde eines Geschöpfes in der Welt findet ein Object, wodurch sie befriedigt wird. Wäre die Welt das Werk des Zufalls, so würde diese Zusammenstimmung der Objecte mit den Trieben und Begierden der Geschöpfe unmöglich seyn. Dazu komt, daß die Körper in ihren Thätigkeiten und Bewegungen überhaupt auf's vollkommenste mit einander zum Ganzen harmoniren, obgleich die Thätigkeiten der Körperwelt sehr verschieden und oft einander geradezu entgegengesetzt, und sich gegenseitig zerstörend und beschränkend sind. Es muß also eine Vorsehung existiren, die diese Harmonie der Dinge hervorbringt, und über die Erhaltung derselben waltet. Diese Vorsehung kann aber nur der Gottheit zugeschrieben werden. Auch in Ansehung der göttlichen Eigenschaften hat die Vorstellungsart Hugo's manches Eigene. Gott ist unveränderlich, weil er überall wirklich gegenwärtig, und doch einfach ist. Er kann also seinen Ort nicht wechseln; keine neue Beschaffenheit annehmen; denn er ist Urheber alles Seyns; er ist keiner Zunahme und keiner Abnahme fähig; denn den Zuwachs müßte er von aussen erhalten, es ist aber nichts außer ihm, und als einfaches Wesen kann Er keine Abnahme leiden. Er ist keiner Veränderung der in-

 nern

nern Qualitäten unterworfen; denn der Naturlauf ist unabänderlich bestimt, und die Erkentniß Gottes ist unendlich vollkommen, und sich also immer schlechthin gleich. Die Möglichkeit der Allwissenheit Gottes in Beziehung auf die Freyheit des Menschen machte auch dem Hugo eine Schwierigkeit. Die Art, wie er sich zu helfen suchte, verräth Subtilität des Scharfsinns, wiewohl sie nicht befriedigend ist. Von einem, der nie lesen wird, ist möglich, daß er lese. Weiß nun Gott, daß er lesen wird, so ist sein Vorherwissen falsch, weil der Mensch nie lesen wird. Weiß es Gott nicht, so ist möglich, daß Gottes Wissen vergrößert werde, weil es möglich ist, daß der Mensch lese. Gott ist aber allwissend, und es wäre also möglich, daß Gott mehr wüßte, als er weiß, was sich gleichwohl widerspricht. Hugo erwiederte hierauf: Man kann weder sagen: Gott weiß, daß der Mensch lesen wird; noch: Gott weiß nicht, daß er lesen wird; sondern Gott weiß, daß der Mensch nicht lesen werde. Das andere schon oben erwähnte ähnliche Argument gegen die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens beantwortete Hugo so: Das Künftige muß nothwendig erfolgen, weil es sonst nicht zukünftig seyn könte. Aber soferne es nicht innere Nothwendigkeit hat, bleibt es doch immer innerlich zufällig. Was die Gottheit vorher weiß, muß nothwendig geschehen; denn sonst könte sie es

nicht

nicht vorherwissen; aber an sich ist es nicht minder zufällig. Das Vorherwissen Gottes bleibt demnach untrüglich. Das Daseyn des Uebels in Beziehung auf die Weisheit und Güte Gottes suchte Hugo auch auf eine eigene Art zu rechtfertigen. Der Satz: Gott will das Gute, und will das Uebel nicht, ist nach ihm so zu verstehn: Gott urtheilt, daß das Gute mit seiner Natur zusammenstimme, und das Uebel dieser zuwider sey. Wenn gleich also Gott das Uebel nicht will (nicht billigt), so will er doch, daß es existire, weil es in Rücksicht anderer Dinge gut ist, wiewohl nicht an sich selbst gut. Auf den Einwurf, daß Gott hier als Urheber des Uebels erscheine, weil er Urheber alles Guten, und es ein Gut sey, daß das Uebel existire, entgegnet Hugo: Gott wolle nicht das Uebel an sich selbst; er wolle nur, daß das Daseyn desselben gut sey; er kehre das Uebel zum Guten. Gott leitet alles zum Wohle des Ganzen, und diesem muß das Wohl des Einzelnen nachstehen. Man sieht leicht, was dieses Raisonnement als Theodicée für einen Werth habe. Eine originale von Hugo aufgeworfene Frage, an die vor ihm keiner gedacht hatte, ist diese: Ob die Macht Gottes größer sey, als sein Wille? Wird angenommen, daß sie es wäre, so entsteht eine Ungleichheit im Wesen Gottes, wodurch die Einfachheit desselben aufgehoben wird. Wird das Gegentheil angenommen, so

 kann

kann Gott, was er will, und will, was er kann. Gott thut also, was er will. Hieraus aber folgt, daß Gott nichts mehr thun kann, als er thut, und daß er also nach Nothwendigkeit handle. Diesen Einwurf löst Hugo dadurch: Wenn Gottes Macht darum größer ist, als sein Wille, weil er manches thun kann, was er nicht will: so ist auch wiederum sein Wille größer, als seine Macht, weil er manches darum nicht thun kann, weil er es nicht will. Die Macht Gottes wird also dadurch nicht beschränkt, daß sie ohne den Willen nichts ausführt; so wenig, wie der Wille Gottes nicht dadurch beschränkt wird, daß er nicht alles will, was Gott nach seiner Macht kann. So sind demnach Macht und Willen in der Gottheit identisch, und haben beyde einen gleichen Umfang.

S. *Hugo de Sto Victore* Opp. T. III (Paris. 1526) fol. 9 sq. Vergl. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie B. IV S. 290 ff. — Dem Hugo wird auch ein Werk über die Seele in vier Büchern beygelegt; es ist aber zweifelhaft, ob er wirklich der Verfasser desselben ist, und ob es nicht aus einem spätern Jahrhunderte, vielleicht von einem Schriftsteller desselben Namens, da dieser Namen in der Literargeschichte des Mittelalters öfter vorkomt, herrührt. Es sind Meynungen darin enthalten, die Hugo nur

nur aus den Schriften arabischer Aerzte, die sie ihrerseits von den Griechen entlehnten, geschöpft haben könte, und die Bekantschaft Hugo's mit arabischer Literatur ist, wie schon erinnert worden, problematisch. Zur Beurtheilung der Psychologie des Hugo ist das zweyte Buch am wichtigsten. Er unterscheidet hier eine vernünftige und eine sinnliche Seelenkraft. Jene ist das Vermögen der Begriffe und des Denkens überhaupt, das eigentliche Seelensubject; diese ist das Vermögen der Empfindungen, Anschauungen und Einbildungen, das mit der vernünftigen Seele verbunden ist, und gemeinschaftlich mit ihr zur Erkentniß der Sinnenwelt wirkt. Die sinnliche Seelenkraft hält Hugo für eine aus Feuer und Luft gemischte Substanz, die ihren Hauptsitz im Herzen habe, von hier zum Gehirne aufsteige, und die fünf Sinne in den dazu gehörigen Organen hervorbringe. Eben diese feurige Luft, welche die äußern Sinne erzeugt, bewirkt in einer der Hirnhölen, in welcher sie sich verbreitet, die Einbildungskraft. Dann afficirt sie mitten im Gehirne die vernünftige Seele, und überliefert dieser die Bilder der Sinneneindrücke, um sie in Begriffe zu verwandeln. Es liegen bey dieser Vorstellungsart Meynungen des Galen zum Grunde, die von den Arabern angenommen, und dadurch im Occidente auch unter den Christen bekant geworden waren. — Uebrigens ist zu bemerken, daß ähnliche Meynungen in einer Schrift

περι διδάξεων (über die Anfangsgründe der Philosophie) vorkommen, die Beda's Werken beygedruckt, auch von den ältern Schriftstellern diesem beygelegt ist, von andern aber dem Wilhelm de Conches (Guilielmus de Conchis), der im Anfange des zwölften Jahrhunderts lebte († 1150), und noch von andern unter dem Titel: de philosophia mundi, dem Honorius, Presbyter von Autun, zugeschrieben wird. Es wäre möglich, daß aus dieser Schrift die obige Theorie in Hugo's Werk eingeschoben wäre, da der größtentheils mystische und frömmelnde Inhalt dieses im Uebrigen gar nicht damit zusammenstimt.

§. 665.

Ein anderer Zeitgenosse Abälards war Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus), gebürtig aus Gascogne, Lehrer der Theologie in Paris und zuletzt Bischoff von Poitou. Er starb 1154. Wegen seiner Erklärung von der Dreyeinigkeit in dem Commentare zu dem Werke des Boethius über diese Materie wurde er der Kätzerey verdächtig, deßhalb von dem damaligen großen Kätzerverfolger, dem Bernhard, Abt von Clairvaux, angeklagt, und zum Wiederrufe gezwungen. Seine unter den Scholastikern sehr berühmte Abhandlung de sex

prin-

principiis sollte eine Einleitung in die Aristotelischen Kategorieen seyn, ist aber viel dunkler, als diese selbst, und enthält auch manches Eigenthümliche, was durch die damalige Ansicht und Beurtheilung der Naturprincipien bestimt würde. Die Form, als der Materie entgegengesetzt, erklärt Gilbert für einfach und unveränderlich. Sofern sie zur Materie hinzukomt, wird diese nicht größer durch sie, wie sie dann werden müßte, wenn die Form etwas Zusammengesetztes wäre. Gilbert scheint die Form auf einen Begriff zurückgeführt zu haben, da er sie selbst sogar rationem nennt, und war also eigentlicher Realist. Die Unveränderlichkeit legt er der Form bey, weil sie selbst nie verändert werde, sondern nur das Subject, zu dem sie hinzukomt, Veränderungen erfahre. Auch das Allgemeine war ihm nicht ein bloßes Wort. So wie er den einzelnen besondern Dingen der Form nach eine Realität beylegte, wiewohl diese nur durch den Begriff bestimt wurde, so ließ er das Allgemeine aus der Vereinigung der einzelnen besondern Dinge entspringen, wie ein Ganzes aus Theilen. Die damals gangbaren Erklärungen von der Möglichkeit der intensiven Zunahme und Abnahme der Dinge verwarf Gilbert sämtlich. Man leitete sie her aus der Zunahme und Abnahme bald der Subjecte, bald der Formen, bald beyder. Gegen die erste Erklärung wandte Gilbert ein:

Eine Perle heiße doch weißer als ein Pferd, das etwa nur einen weißen Fuß habe, und sey doch nicht größer, als dieses. Gegen die andere: daß man alsdenn einen Menschen oder ein Pferd weißer als eine Perle nennen müsse, weil das Weiße in jenen beyden mehr Raum einnehme, als in dieser. Eben diese Einwendungen, die die beyden ersten gangbaren Erklärungen auf einen Widerspruch hinführen, treffen auch die dritte. Gilbert nahm also zur Erklärung zufällige Formen (formas adventitias, accidentales) an, die der Abwechslung an Intension dadurch fähig wären, daß sie sich dem Begriffe mehr oder weniger näherten, welcher durch ein Wort eigentlich bezeichnet werde. Das Wort Weiß bezeichnet den Begriff der absoluten Weiße, und nun heißt die Form mehr oder weniger weiß, die sich dem Begriffe mehr oder weniger nähert. Es ist einleuchtend, daß Gilbert durch diese Erklärung nichts erklärte.

S. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. III p. 768. *Gilberti Porretani* Comm. in Boethium de Trinitate in den Opp. Boethii. *Ejusd.* de sex principiis, in den ältern lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles.

§. 666.

§. 666.

Abälard hatte mehr Schüler, die sehr berühmt wurden, und auf die nächstfolgenden Schicksale der Theologie und Philosophie großen Einfluß hatten. Zu diesem gehörte erstlich Peter aus der Lombardey, der die Theologie und Philosophie in der Abtey der heil. Genovieva zu Paris öffentlich lehrte. Er unterrichtete auch die Söhne Königs Ludwig des VII. und gelangte dadurch zur bischöflichen Würde in Paris. Sein größtes Verdienst, das er sich als Schriftsteller erwarb, bestand in dem Werke Magister sententiarum, welchen Titel ihm selbst das Zeitalter zum Beynamen gab. Es enthielt das gangbare dogmatisch theologische System meistens nach dem Augustin, und zwar so, daß dem vom Hildebert aus Lavardin gegebnen Muster zufolge, die philosophischen Einwürfe den Glaubenslehren entgegengestellt, und mit den Gründen für und wider vorgetragen wurden. Zuweilen sucht Peter die philosophischen Einwürfe und Zweifel durch philosophische Gegengründe, oder durch genauere Bestimmungen und Distinctionen zu heben; sehr oft aber beruft er sich schlechthin auf die Auctorität der Kirchenväter, um sie niederzuschlagen. Uebrigens betreffen die philosophischen Zweifel, die er vorbringt, meistens die Natur der göttlichen Eigenschaften, und das Ver-

Verhältniß Gottes zur Welt. So erwähnt er eines Einwurfs gegen die Existenz Gottes: Wäre nichts Künftiges, so konte Gott nichts vorherwissen; nun ist aber möglich, daß Gott hätte nichts schaffen können, daß also nichts Künftiges gewesen wäre; also ist auch möglich, daß Gott nichts vorherwisse, und das Vorherwissen ist demnach keine wesentliche Eigenschaft Gottes. Nun aber gehört das Wissen und folglich auch das Vorherwissen zum Wesen Gottes selbst; wäre es möglich, daß Gott nicht vorher wüßte, so würde es auch möglich seyn, daß Gott nicht existirte. Petrus suchte diesem Einwurfe durch eine Distinction auszubeugen. Gott ist nicht vorherwissend, kann entweder heißen: es sind keine Gegenstände seines Wissens vorhanden; oder: er hat nicht das Vermögen, das Künftige vorher zu wissen. In der erstern Bedeutung kann man das Vorherwissen Gottes leugnen, ohne dadurch seiner Vollkommenheit und wesentlichen Existenz den geringsten Eintrag zu thun. In dem obigen Raisonnement ist aber auf diesen Unterschied keine Rücksicht genommen; daher es auf einem Paralogism beruht. Die reale Allgegenwart Gottes nahm Petrus im Sinne der Kirche an, fand aber die Erklärungen der Kirchenväter von derselben unzulänglich, und hielt sie selbst für schlechthin unbegreiflich. Gegen die Allmacht Gottes berührt er folgenden Einwurf:

Gott

Gott kann nichts anderes, und auch nichts besseres machen, als was er gemacht hat; er kann auch nicht Etwas von dem, was er gemacht hat, nicht machen; denn Gott kann überhaupt nichts anders thun, als was gut und recht ist. Es ist aber nur das gut und recht, was er thut; denn wäre es etwas anderes, so thät Gott nicht alles, was gut und recht ist. Mithin ist Gott nicht allmächtig. Petrus entgegnet: Gott kann nichts anderes thun, als was gut und gerecht wäre, wenn er es thäte; aber er kann vieles thun, was weder gut noch recht ist, weil es nicht ist, und nicht seyn wird. Jener Einwurf wurde auch so ausgedrückt: Was Gott thut oder unterläßt, thut oder unterläßt er aus der besten und weisesten Ursache. Diese Ursache, oder Vernunft, gehört zu seinem ewigen und unveränderlichen Wesen; also kann Gott nichts thun und unterlassen, als was er thut und unterläßt. Die Antwort des Petrus ist: Gott kann nach eben der Ursache oder Vernunft auch thun, was er läßt, und lassen, was er thut. Daß diese Gegenargumentationen sehr unbündig waren, bedarf kaum einer Erinnerung. Auch über das Uebel und dessen Verhältniß zum göttlichen Willen hat Petrus disputirt. Man sagte: Gott muß das Uebel gewollt haben; denn hätte er es nicht gewollt, so würde es nicht existiren; oder man müßte annehmen, daß Gott nicht allmächtig

sey.

seyn. Nur hat aber Gott das Uebel nicht schlechthin als Uebel gewollt; sondern er wollte das Uebel, weil es gut war, daß das Uebel existirte. Petrus setzte diesem Raisonnement die Behauptung entgegen: Gott will nicht, daß das Uebel existire; er will auch nicht, daß es nicht existire. Wollte Gott die Existenz des Uebels, so würde er es hervorbringen und der Urheber desselben seyn; wollte Gott, daß es nicht existirte, so würde es auch nicht existiren, oder Gott wäre nicht allmächtig. Gott hat also bloß das Nichtwollen, daß das Uebel sey; das heißt mit andern Worten: Er will die Existenz des Uebels nicht; aber er läßt sie zu. Auch mit dieser Antwort war jenes Raisonnement sehr schlecht widerlegt.

Bruckeri hist. crit. phil. T. III p. 764. *Petri Lombardi* Sentent. I. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos B. IV. S. 300. — Es war wirklich eine sinnreiche Erfindung, der Vernunft in ihrer Dialektik freyes Spiel zu lassen, dadurch, daß es nur als ein Spiel betrachtet wurde, wobey der orthodoxe Glaube weder etwas gewinnen, noch etwas verlieren könne. Ohne diese Erfindung würden Raisonnements gegen die göttlichen Eigenschaften, wie mehrere der bisher erwähnten sind, als die verdammungswürdigsten Kätzereyen haben erscheinen müssen. Die Vernunft behauptete hier ihre Rechte

durch

durch eine Sophisterey. Inzwischen wurde doch oft aus dem Spiele ein Ernst; dann kam es auch denen, die ihm nachhiengen, sehr theuer zu stehn. Daß die Häupter der Kirche nicht ahndeten, wohin am Ende auch jenes Vernunftspiel führen müsse, ist doch immer ein Beweis von ihrem Blödsinne.

§. 667.

Mit ähnlichen dialektischen Untersuchungen über die Natur der göttlichen Eigenschaften und ihr Verhältniß zur Welt beschäfftigte sich auch Hugo, Erzbischof von Rouen (Rothomagensis), ein Zeitgenosse Peter's aus der Lombardey. Er war aus Amiens gebürtig, ward Mönch in dem Kloster zu Clugny, wo er auch seine erste literarische Bildung erhielt, wurde hernach Abt zu Reading in England, und zuletzt Erzbischof zu Rouen im Jahre 1130. Er starb 1164. Unter seinen Schriften sind seine theologischen Dialoge oder Quaestiones am merkwürdigsten. Die Allgegenwart Gottes ohne Ausdehnung suchte er durch eine Vergleichung mit den Qualitäten zu erklären, wie schon mehrere NeuPlatoniker und die Kirchenväter gethan hatten. Wie die Gesundheit sich im ganzen Körper befindet, ohne ausgedehnt zu seyn,

seyn, so ist Gott überall ganz gegenwärtig, und doch nicht ausgedehnt. Es ist nur zwischen den Eigenschaften Gottes und den Qualitäten der Dinge der Unterschied, daß die letztern aufgehoben werden, sobald die Dinge aufgehoben werden, jene aber auch nach Aufhebung aller Dinge doch bestehen können. Hugo übersah bey diesem Gleichniße, daß die Gegenwart der Qualitäten der Dinge nicht dieselbe mit der Gegenwart einer Substanz sey. Auch das Daseyn des Uebels in der Welt suchte Hugo mit dem Begriffe der Vollkommenheit des göttlichen Urhebers derselben zu vereinigen. Er unterschied das Uebel in das physische und moralische; zu jenem rechnete er das Leiden des Körpers und der Seele; nahm es aber nicht für absolutes Uebel an; für ein solches ließ er nur das moralische gelten. Er schränkte also auch die Theodicäe lediglich auf die Beziehung zu diesem ein. Nach ihm ist das moralische Uebel an sich nichts; denn es weicht von dem höchsten Gute, der Gottheit, ab, die allein die Realität ausdrückt; was aber hiervon abweicht, ist nichts. Was Gott als wirklich hervorbringt, ist gut; das Böse ist nur eine Negation. Ein endliches vernünftiges Wesen handelt gut, sofern es in seinem Wollen und Handeln mit dem Willen Gottes, der nur das Gute hervorbringt, zusammenstimmt; es handelt aber böse, wenn es von dem Willen Gottes abweicht. Das Böse

liegt

liegt bloß in der Abweichung; das Handeln an sich selbst, sofern dadurch etwas Wirkliches zu Stande komt, ist immer gut. In Beziehung auf Gott ist folglich jede Handlung gut, weil der göttliche Willen nur das Gute hervorbringt, und das Handeln an sich gut ist, sofern es in Gott seinen Grund hat; in Beziehung auf den Handelnden aber kann eine Handlung böse seyn, wenn sie von dem göttlichen Willen abweicht. Das Scharfsinnige in dieser Argumentation zur Rechtfertigung der Gottheit wegen des Uebels ist nicht zu verkennen; sie ist auch von den spätern Philosophen zu demselben Zwecke öfter benutzt worden; ist aber eben so wenig befriedigend, wie alle anderen, die man vorgebracht hat, da das Böse nicht für eine bloße Negation gehalten werden kann, und die Fähigkeit des Menschen, von dem göttlichen Willen abzuweichen, doch immer als in eben diesem Willen gegründet betrachtet werden muß.

Hugon. Rothomag. Dialogi seu quaest. theol. ap. *Martene* Thes. Nov. Anecdot. T. V col. 904. sq. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 306.

§. 668.

Einer der geistvollsten und achtungswerthesten Zöglinge Abälards war Johann von

 Salis-

Salisbury mit dem Beynamen der Kleine (parvus, *petit*). Er erzählt selbst in einem seiner Werke Metalogicus die Geschichte seiner Studien, und charakterisirt seine Lehrer. Sehr früh (im J. 1137) begab er sich aus England nach Frankreich, hörte zu Paris den Abälard, und nachdem dieser vor das Concilium zu Sens gefodert war, den Robert von Melün, Wilhelm von Conches, u. a. Ungeachtet er großen Fleiß auf die Gegenstände gewandt hatte, auf welche sich damals der gelehrte Unterricht fast ausschließend bezog, so hatte er doch einen zu gesunden Verstand, und zu viel praktischen Sinn, um sich dadurch befriedigt zu finden. Er sah ein, daß mit allen diesen dialektischen Spitzfindigkeiten, welche die Köpfe so sehr beschäfftigten, für das wirkliche gesellschaftliche Leben wenig gewonnen werde; ja daß vielmehr die wahren Zwecke, welche die wissenschaftliche Bildung haben sollte, dabey gänzlich verfehlt, die Denkart des Zeitalters verstimmt, und von dem richtigen Wege zur größern Cultur abgeleitet würde. Daß Johann so unbefangen und so treffend über den Werth der Philosophie seiner Zeitgenossen urtheilte, hatte auch wohl mit darin seinen Grund, daß er sehr dürftig und deshalb genöthigt war, Kinder zu unterrichten in Sprachen, in historischen, geographischen, physikalischen und andern Vorkentnißen. Da er sich also selbst Kentniße dieser Art erwerben mußte,

so

ſo hatte er Gelegenheit, zwiſchen dem Intereſſe und Nutzen derſelben, der ſich immer offenbar bewährte, und dem Intereſſe und Nutzen der damaligen, zwar höchſt ſpitzfindigen und wortreichen, aber ſachleeren Philoſophie eine Vergleichung anzuſtellen, welche, weil er von der letztern für das wirkliche Leben wenig oder gar keinen Gebrauch machen konte, natürlich in ſeinem Urtheile zum Nachtheile der letztern ausfiel. Johann rühmt daher auch unter ſeinen Lehrern vorzüglich den Wilhelm von Conches, unter deſſen Anleitung er Grammatik ſtudirte und lateiniſche Claſſiker las, und von dem er ſagt, daß er die Zeit, die er ſeinen Vorträgen gewidmet, nie bereue, und auſſer dieſem den Richard den Biſchoff, dem er mehr echte Wiſſenſchaft, Wahrheitsliebe, und weniger leeres Wortgeſchwätz beymißt, als er bey andern ſeiner Lehrer gefunden haben will. Von der Art, wie Johann den Zweck literariſcher Studien beurtheilte, und ſie ſelbſt betrieb, war es eine natürliche Folge, daß er ſich in eigentlich gelehrten Kentnißen vor allen ſeinen Zeitgenoſſen rühmlich auszeichnete. Den Werth der Philoſophie, auch in ihrem damaligen Zuſtande, verkannte er nicht durchaus. Er urtheilte nur von ihr, da ſie meiſtens auf Dialektik und Ontologie beſchränkt war, daß ſie für ſich genommen eine leere und für den Geiſt durchaus unfruchtbare Wiſſenſchaft ſey; falls man ſie nicht mit einem an-

anderweitigen nützlichen Stoffe in Verbindung setze (illam, si sola fuerit, jacere exsanguem et sterilem, nec ad fructum philosophiae foecundare animam, si aliunde non concipiat), und in diesem Urtheile hatte er ganz Recht. Er wollte deswegen auch das philosophische Studium auf die Physik und Moral ausgedehnt wissen. Nach einem dreyjährigen Aufenthalte zu Paris kehrte er in sein Vaterland zurück, und widmete sich ganz der Theologie. In der Folge nahm er Antheil an dem Streite der königlichen Macht mit der Geistlichkeit. Er verfocht lebhaft die Rechte der letztern, wozu auch wohl die persönliche Gunst der Päbste Eugen's III und Hadrian's IV, deren er in einem vorzüglichen Grade genoß, sehr viel beytrug, zog sich aber dadurch den Haß der königlichen Parthey zu, und ward nebst dem Kanzler Thomas Becket 1163 aus dem Reiche verwiesen. Sein Exil dauerte sieben Jahre, da die Aussöhnung des Pabstes mit dem Könige erfolgte, und auch dem Johann vom Pabste die Erlaubniß zur Rückkehr in sein Vaterland beym Könige ausgewirkt wurde. Er scheint inzwischen eine Vorliebe für den Aufenthalt in Frankreich, der freylich damals für einen Gelehrten anziehender seyn mußte, gewonnen zu haben. Er ging dahin zurück, ward hier Bischoff zu Chartres, und starb 1180.

§. 669.

§. 669.

Die Schriften des Johann von Salisbury haben großes Interesse für die Charakteristik der Philosophie der Zeit überhaupt; aber seine eigene philosophische Vorstellungsart, auch in Ansehung der Gegenstände, die damals vorzüglich verhandelt wurden, ist äusserst unbestimmt ausgedrückt. Selbst Vieles, was er von den eigenthümlichen Behauptungen einzelner sich widerstreitender Parteyen beybringt, ist nicht recht verständlich, da Johann sich nicht die Mühe gegeben hat, die philosophischen Kunstausdrücke, deren er sich bedient, und die er freylich bey denen, für welche er zunächst schrieb, als bekannt, voraussetzen konte, zu erklären, und er, ungeachtet seiner philologischen Gelehrsamkeit, doch noch nicht Kentniß der lateinischen Sprache genug besaß, um die philosophischen Spitzfindigkeiten seiner Zeitgenossen für uns deutlich darzustellen. So viel sieht man, daß er über diese Spitzfindigkeiten selbst, den Misbrauch, der mit ihnen getrieben wurde, über die Wörterkrämerey und Prahlerey der Philosophaster spottete. Seine Angriffe waren zunächst gegen einen armseligen Schwätzer gerichtet, den er unter dem Namen Cornificius durchzieht, und zweckten überhaupt ab, den Werth der Realkentniße gegen die Anmaaßungen dieses und anderer seines Gleichen zu ver-

 thei-

theidigen. Was für philosophische Meynungen aber Johann selbst hegte, ist nicht so klar. Es scheint überhaupt, daß er gar keinen bestimten Dogmatismus hatte, sondern ein Akademiker in seiner Art war, nach dem Beyspiele des Cicero, wiewohl doch sein Zweifeln sich nur auf Gegenstände der Ontologie erstrecken mochte, weil über diese soviel gestritten wurde, ohne daß doch der Streit zu einem befriedigenden Resultate führte.

Der bittere Spott, mit welchem Johann von Salisbury die Nominalisten bestritt, war gewiß sehr gerecht, wenn es wahr ist, was er von ihnen als historische Thatsachen anführt. So disputirten sie mit einander über die Fragen; ob das Schwein, das auf den Markt gebracht wird, von dem Führer, oder von dem Stricke gehalten werde? — ob Jemand, der einen Mantel kaufe, auch die Kappe desselben kaufe? u. dgl. — Auch erzählt Johann, daß sie bey ihren Disputen über gewiße Sätze die Zahl der verneinenden Wörter so gehäuft hätten, daß die Disputanten und Zuhörer sich mit einer guten Quantität Erbsen und Bohnen hätten versehen müssen, um die Menge dieser verneinenden Wörter behalten, und hernach mit Sicherheit ausrechnen zu können, ob die Zahl derselben gleich oder ungleich sey. Was war natürlicher, als daß dies endlich den gesunden Verstand empörte, und die bessern unbefangenern Köpfe zur lautesten

Sa-

Satire aufreizte? Da die Zeit mit diesen armseligen Zänkereyen verderbt wurde, und man gleichwohl einen Werth auf sie legte, so waren sie dem Emporkommen aller wahren Sprachkunde, historischen Gelehrsamkeit, und selbst einer vernünftigern Philosophie und Religion im höchsten Grade hinderlich; und in dem Betrachte war es ein nicht geringes Verdienst, das sich Johann von Salisbury durch seine Werke erwarb, in denen er sich mit Ernst und Schimpf den Urhebern und Liebhabern jener Zänkereyen widersetzte.

Uebrigens kann man doch die Art, wie die verschiedenen Parteyen der Nominalisten philosophirten, weder genau und vollständig genug aus den Werken Johann's kennen lernen, noch auch sie nach seinem Zeugniße, da er einmal ihr entschiedener Widersacher war, sicher beurtheilen und würdigen. Um dieses thun zu können, müßten wir Schriften besitzen, die Nominalisten aus dieser Periode selbst zu Verfassern hätten. Es hat sich aber nicht eine einzige nominalistische Schrift erhalten, sondern alles, was wir davon wissen, beruht theils auf allgemeinen historischen Nachrichten, theils auf beyläufigen fragmentarischen Erwähnungen des Abälard, Hugo von St. Victor, Johann von Salisbury, die noch dazu oft für uns ganz unverständlich sind. Auch blieb die Partey der Nominalisten immer die schwächere; und herschend ward sie niemals. Zu den Realisten gehörten die angesehensten Mitglieder der Kirche; gesetzt also

 auch

auch, daß diese den Gründen, oder auch nur dem Disputirtalente einzelner Nominalisten nachzugeben genöthigt waren, so hatten sie in ihrer kirchlichen Autorität andere Mittel, um dennoch ihr Uebergewicht zu behaupten. Da philosophische Behauptungen damals immer in der unmittelbarsten Beziehung zu dogmatisch theologischen Sätzen standen, wenigstens gleich auf diese bezogen, und an diesen geprüft wurden, so durfte man nur eine Kätzerey wittern, und der Gegner ward leicht niedergeschlagen.

§. 670.

In Beziehung auf den Streit der Nominalisten und Realisten ist es wohl ausgemacht, daß Johann von Salisbury sich zur Partey der Realisten bekannt habe; da er gegen die erstern als entschiedener Gegner auftrat. Aber nicht so leicht ist zu bestimmen, wie er selbst den Realismus dachte, der damals unter sehr mancherley Modificationen, deren Johann selbst mehrere anführt, vorgestellt wurde. Er erwähnt verschiedener Meynungen darüber vom Walther von Mortagne, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Soissons, Gauslin Bischof von Soissons, Gilbert von Poitou u. a.; manche derselben bestreitet er, keine erklärt er ganz deutlich und so, daß man

man sie zugleich für seine eigene ansehen könte. Aus einigen lateinischen Reimen Gottfried's, Unterpriors im Kloster St. Victor, lernen wir die Porretaner, die Albricaner, Robertiner und Parvipontaner als einzelne Secten von Realisten kennen. Die erstern hatten ihren Namen vom Gilbert de la Porrée, und werden als überspannte Realisten aufgeführt, die sich beständig auf die Kategorieen des Aristoteles beriefen. Der Stifter der Albricaner war Alberich von Rheims, deßen Johann von Salisbury mit Ruhm gedenkt. Die dritte Partey hatte den Robert von Melün, einen gebohrnen Engländer und wegen seiner Spitzfindigkeit berühmten Dialektiker zum Haupte. Die Parvipontaner endlich bekamen ihren Namen vom Johann Parvipontanus, ihrem Lehrer, der an der kleinen Brücke zu Paris wohnte, und so großen Beyfall hatte, daß seine Schüler sich in der Nähe seiner Wohnung Häuser bauten, und in diesen seine Lehren wieder mittheilten. Ueberhaupt unterscheiden sich die Parteyen der Realisten in Platonische und Aristotelische Realisten, so daß sie entweder die allgemeinen Begriffe im Sinne des Plato für die Realprincipien der Formen der Dinge betrachteten; oder die Kategorieen im Sinne des Aristoteles dafür annahmen. Man muß hierbey nicht vergessen, daß die Werke des Aristoteles die Physik und Metaphysik betreffend,

 da-

mals noch gar nicht oder nur sehr wenigen, und diesen sehr unvollkommen, bekant waren; daß also bey diesen Realisten, wenn von den Aristotelischen Formen der Dinge die Rede ist, sie nicht an das eigentlich Realprincip der Form in der Aristotelischen Philosophie, sondern an die Kategorieen dachten. Was man von Aristotelischer Philosophie wußte, wurde lediglich aus den Büchern des Organon geschöpft, und daher kam es auch, daß die Philosophie überhaupt fast nur auf Logik, Dialektik und Ontologie eingeschränkt war. Ein Hauptbuch, worüber man als Text philosophirte, war die Einleitung des Porphyr zu den Kategorieen des Aristoteles. Von der Platonischen Ideenlehre hatte man ebenfalls eine sehr einseitige, unvollständige und unrichtige Kentniß. Was hierbey den Streit am verwirrtesten machte, war, daß man aus den spätern Commentatoren des Aristoteles doch einige Notiz schöpfte theils von deßen Argumentationen gegen die Ideenlehre des Plato, theils von seinem physischen Realprincipe der Form. Hieraus wird erklärlich, warum sich alle Parteyen der Realisten, die eigentlich Platonischen Realisten ausgenommen, und im Gegentheile auch die Nominalisten, auf den Aristoteles, als ihren Gewährsmann, berufen konten; den unter andern Gründen, über die verschiedenen philosophischen Parteyen seiner Zeit zu spotten, braucht Johann von Salisbury

bury auch den, daß sie sich sämtlich auf den Aristoteles stützten, wenn sie auch einander in ihren Meynungen noch so entgegengesetzt wären. Auch Johann selbst schloß sich dem Aristoteles an; er leugnete, daß die Universalien, was Plato behauptete, bloße Begriffe wären, und im Verstande zu suchen seyn; aber er leugnete auch mit dem Aristoteles die objective Existenz und Realität der Universalien; abgetrennt von den individuellen Dingen, an denen sie haften, waren sie nichts. Wahrscheinlich war also Johann insofern Realist, daß er die Realität der Formen (Universalien) in ihrer Verbindung mit den Dingen behauptete; allein sowohl die objective Realität derselben abstrahirt von den Dingen gedacht, als die Nichtrealität derselben, schlechthin verwarf. Seine Disputation über diese Materie, besonders, soweit sie polemisch ist, läßt sich hier nicht im Detail verfolgen.

Ioan. Sarisber. Metalog. II c. 17. p. 815 sq. Polycrat. VII, 12. p. 451. sq. Das Fragment eines Gedichts des Gottfried hat bekant gemacht *Leboeuf* Dissertations sur l'histoire de Paris II p. 255.

§. 671.

Weniger durch dialektische Spitzfindigkeit, als durch seine mystische Vorstellungsart machte

te

te sich berühmt Richard von St. Victor, von Geburt ein Schottländer, regulärer Chorherr und hernach Prior des Klosters St. Victor in Paris, der 1173 starb. In einer seiner Schriften zeigte er, wie der Mensch stufenweise zum Anschauen der Gottheit und des göttlichen Lichtes erhoben werde, nach einer ähnlichen Idee mit der, welche Honorius von Autün, der im Anfange des zwölften Jahrhunderts starb, in seiner Scala coeli ausgeführt hatte. Richard nimmt sechs Stufen der Leiter an, welche zum unmittelbaren Anschauen Gottes führe. Auf den drey ersten ist es Philosophie der Vernunft, durch welche sich der Mensch erhebt; die drey letzten Stufen aber gehn über die natürliche Speculation hinaus. Die beyden ersten Stufen liegen im Gebiete der Phantasie. Die Dinge rühren unsre Sinne und Einbildungskraft durch ihre Grösse, Mannichfaltigkeit, Schönheit und Annehmlichkeit; sie erwecken in uns ein Gefühl der Bewunderung und des Staunens, das uns die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers gleichsam ahnden und empfinden läßt, ohne daß wir durch Schlüße, oder überhaupt durch Denken etwas darüber bestimten. Auf der zweyten Stufe verknüpft sich mit der Thätigkeit der blossen Phantasie die Reflexion der Vernunft; wir denken über die Regelmässigkeit, die Absichten, den Nutzen und die Ursa-

sachen der von der Phantasie vorgebildeten Welt nach. Auf der dritten Stufe schwingt sich die Vernunft, jedoch mit Hülfe der Einbildungskraft, in das Reich des Uebersinnlichen; sie entlehnt den Stoff von den Sinnenobjecten und bearbeitet ihn durch Abstraction, so daß dadurch übersinnliche Begriffe zu Stande kommen. Auf der vierten Stufe ist die Vernunft für sich allein thätig; sie abstrahirt ganz von allen Sinnenobjecten und Bildern der Phantasie, und sucht durch eigne Kraft die Natur der unsichtbaren Dinge und der himlischen Geister zu erforschen. Hier ist denn der letzte Endpunct, welchen die philosophische Speculation selbst an und für sich erreichen mag. Auf der fünften Stufe belehrt uns die Offenbarung; sie erhebt unsern Geist über die Sphäre der Vernunft hinaus, indem sie ihn lehrt, was keine Vernunft fassen, und kein Denken erreichen kann. Sie lehrt ihn z. B. die Eigenschaften der Gottheit, die wir aus Vernunft nicht einzusehn und zu begreifen vermögen, aber der Schrift glauben müssen. Auf der sechsten Stufe endlich ist die Offenbarung sogar gegen den menschlichen Geist gerichtet. Vom göttlichen Lichte überstrahlt erkennt er Geheimniße, die aller Vernunft entgegen sind, und die er dennoch mit gläubiger Ehrfurcht annehmen muß, wie das Geheimniß der Dreyeinigkeit, und

der

der verschiedenen Eigenschaften der göttlichen Personen.

S. Hamberger's Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern B. IV S. 243. — *Honorii Augustodun.* Scala coeli cap. I. sq. in *Pezii* Thes. Anecdot. novissi. T. II. P. 1. col. 157. sq. — *Richardi de Sto Victore* Opp. (Paris. 1518) T. I. fol. 57. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 315.

§. 672.

In seinem Werke von der Dreyeinigkeit stellt Richard auch eine eigenthümliche Ansicht der rationalen Theologie dar, von der einiges bemerkt zu werden verdient. Für das Daseyn Gottes bringt er folgende Argumentation vor: Was ist oder seyn kann, hat das Seyn entweder von sich, oder von einem Andern. Folglich ist dasjenige, was ist, entweder a) von Ewigkeit und von sich; oder b) weder von Ewigkeit, noch von sich; oder c) von Ewigkeit und nicht von sich; oder endlich d) von sich und nicht von Ewigkeit. Nun giebt es der Erfahrung gemäß Dinge, die nicht ewig, und also nicht durch sich selbst sind. Hieraus aber folgt, daß etwas existire, was durch sich selbst und daher ewig ist, weil, wenn

wenn nichts ewig wäre, auch nichts durch sich selbst existiren könte. Daß etwas von sich selbst sey, ohne ewig zu seyn, widerspricht sich; wohl aber läßt sich denken, daß Etwas ewig sey, ohne von sich selbst zu seyn. Richard beweist dies leztere daraus, daß die Ursache nicht allemal vor der Wirkung hergehe, sondern die Wirkung oft mit ihr gleichzeitig sey, und erläutert diese Behauptung durch das Beyspiel des Sonnenlichts, das zwar von der Sonne gewirkt werde, dennoch aber mit ihr gleichzeitig sey. Eben dies Beyspiel war schon von den NeuPlatonikern gebraucht, und aus dieser Quelle vermuthlich hatte Richard geschöpfet. Er wandte es auch an, um dadurch die Möglichkeit der ewigen Zeugung des Sohnes der Gottheit begreiflich zu machen. Unter den Wesen, die auf so verschiedene Weise existiren, muß ein höchstes seyn, über welches kein vollkomneres gedacht werden mag. Ein vernünftiges Wesen ist aber vollkomner, als ein vernunftloses; das höchste Wesen muß also eine vernünftige Substanz seyn. Diese Eigenschaften kann das höchste Wesen von keinem Wesen erhalten, das geringer an Vollkommenheit wäre. Es muß also von Ewigkeit her durch sich selbst existiren. Dieser Beweis fällt in seinen einzelnen Momenten mit den in der heutigen rationalen Theologie gangbaren, dem ontologischen und kosmologischen,

dem

dem letztern, sofern er aus dem Begriffe der Möglichkeit der Welt geführt wird, zusammen, und leidet dieselbe Kritik, welche diese trifft. Auch die göttlichen Eigenschaften stützte Richard auf mehrere Gründe, die man in den Werken seiner Zeitgenossen nicht antrift. Gott ist ein absolut einziges Wesen; denn, da er alles von sich ist, so ist er auch durch sich Gottheit; sein Wesen und das Subject dieses Wesens sind nicht von einander verschieden. Das Wesen der Gottheit aber ist entweder unmittheilbar, oder mittheilbar. Im ersten Falle kann es nicht als Etwas Allgemeines in mehr Individuen existiren, und dann muß es einzig seyn; im andern Falle müßte die Gottheit, als eine und dieselbe Substanz, da sie in mehr Individuen vorkommen sollte, zugleich mehr Substanzen seyn, was sich widerspricht. Ferner: Gottes Macht ist die höchste; nicht etwa bloß in dem Sinne, daß sie von keiner andern übertroffen würde; sondern in dem Sinne, daß Gott alles kann, was eine wirkliche Macht voraussetzt, und daß er nichts kennt, was er nicht durch seine Allmacht zur Wirklichkeit zu erheben vermöchte. Wer die Allmacht im letztern Sinne besitzt, kann alle ausser ihm vorhandene Macht aufheben. Würden nun mehr allmächtige Wesen angenommen, so würde eines des andern Macht beschränken können, und folglich keines

all-

allmächtig seyn. Das allmächtige Wesen ist demnach nur Eines. Gott ist auch ein unveränderliches Wesen. Jedes Ding, das verändert wird, geht entweder in denselben, oder in einen bessern, oder in einen schlimmern Zustand über. Die Gottheit, als das vollkommenste Wesen, kann weder verbessert noch verschlimmert werden. Sie kann aber auch nicht in denselben Zustand übergehen; denn jeder Uebergang setzt voraus, daß bey einem Dinge etwas wegfällt und etwas hinzukomt, was doch in Ansehung der Gottheit schlechterdings nicht statt finden mag. Dieses leztere war es eben, was hätte bewiesen werden sollen, und was Richard nicht bewies. Die Allgegenwart Gottes folgerte er aus der Allmacht. Gott vermag alles überall; er muß also auch überall gegenwärtig seyn. Aber er nahm die Allgegenwart im realen Sinne, so daß Gott auch der Substanz nach überall sey, weil seine Macht überall ist, und dadurch verwickelte er sich in die dialektischen Widersprüche, die mit diesen Begriffen für die Vernunft unvermeidlich verbunden sind. Daher wird seine Philosophie über Gott zuweilen ganz widersinnig. Gott ist nach ihm an jedem Orte und an keinem Orte; er ist ganz im Ganzen, ganz in jedem Theile des Ganzen, und ganz ausser dem Ganzen; sofern er ausser allem Orte ganz ist, ist er in keinem eingeschlos-

sen; sofern er in jedem Orte ganz ist, wird er von keinem ausgeschlossen u. s. w.

Richardus de Sto Vict. de Trinitate II, 85. sq.

§. 673.

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und mit dem Anfange des dreyzehnten fiengen auch die Werke des Aristoteles physikalischen, metaphysischen, und moralisch praktischen an Inhalts, im Occidente von Europa bekannter, und auf den größern Universitäten, namentlich zu Paris, studirt und commentirt zu werden. Hierdurch wurde nun das Gebiet der philosophischen Kentnisse ausnehmend erweitert, und blieb nicht mehr bloß auf Dialektik und Ontologie eingeschränkt. Die erste Bekantschaft mit dem Aristotelischen Systeme in seinem größern Umfange hatte natürlich eine Ueberraschung zur Folge. Man erblikte hier ein großes viel umfassendes Aggregat von Erfahrungen und philosophischen Begriffen über die Dinge, zu einem Systeme verbunden; und bey der damaligen Unwissenheit konte man sehr leicht auf den Wahn gerathen, dieses System enthalte Alles, was wahr und wissenswürdig sey. Von der Platonischen Philosophie hatte

man

man nur einzelne oft sehr entstellte Bruchstücke; man lernte sie größtentheils aus den Schriften des Cicero, der lateinischen Kirchenväter, der spätern Commentatoren des Plato und Aristoteles, und aus den Werken des letztern selbst kennen, schöpfte sie aber nicht aus der Quelle. Der Streit über die Universalien hatte ausserdem Veranlassung gegeben, daß man das Wesen des Platonismus in ein paar Behauptungen jene betreffend setzte; übrigens aber sich weder um die vom Plato aufgestellten Gründe seiner Ideenlehre, und die Entwickelung derselben, noch um ihre Anwendung auf die Gegenstände der Philosophie im Ganzen bekümmerte. Daher verlor der Platonismus sein Interesse, sobald man von dem Streite über die Universalien abstrahirte, und bey seinen Studien entweder auf anderweitige Realkentnisse überhaupt, oder auch auf eine systematische Wissenschaft der Philosophie ausgieng. Wollte man Dialektik, Metaphysik, wie sie damals bearbeitet war, wissenschaftlich auffassen, so war doch immer Aristoteles der eigentliche Lehrer, zu welchem man seine Zuflucht nehmen mußte. Er wurde um so mehr einziger und entscheidender Lehrer, je besser und je vollständiger man seine Werke über die gesamte Philosophie und die Naturkunde zu benutzen Gelegenheit bekam. Ohnehin haben diese auch für ein in hohem Grade litera-

 risch

risch und philosophisch aufgeklärtes Zeitalter, wie z. B. das gegenwärtige ist, einen so großen Werth; wie hätten sie nicht im Mittelalter Gegenstände der Bewunderung werden sollen, da sie es waren, von denen das erste Licht wissenschaftlicher Aufklärung sich verbreitete? Aristoteles wurde daher bald vorzugsweise der Philosoph genannt, wie Virgil vorzugsweise der Dichter Auch die bessern Köpfe ergaben sich ihm blindlings, und suchten eher das, was sie nicht verstanden, was auch wohl wirklich in der Form, in welcher sie die Werke des Aristoteles kennen lernten, sinnlos war, oder was sich mit ihrer sonstigen Einsicht nicht reimte, durch die sonderbarsten Künsteleyen in Harmonie zu bringen, als daß sie es gewagt hätten, die Autorität des Stagiriten im geringsten zu bezweifeln. Da man immer damals von der Philosophie unmittelbar Anwendung auf die positive Theologie machte, so mußte auch die Einführung der Aristotelischen Werke in die Studien auf die letztere einen großen Einfluß erweisen. Dies führte mancherley Streitigkeiten mit der Hierarchie herbey, in welchen das Studium der Aristotelischen Werke auf den Universitäten, und der Lehrvortrag nach denselben, bald verboten, bald begünstigt wurde, je nachdem es die Aufklärung, Gelehrsamkeit und politische

Beurtheilung derer, die an der Spitze der Hierarchie standen, mit sich brachten.

§. 674.

Es erhebt sich hier die interessante historische Frage: Wem der christliche Occident die Mittheilung der Aristotelischen Werke, und dadurch der vollständigern Aristotelischen Philosophie, verdanke? Sie konte nur entweder durch die Araber, oder durch die byzantinischen Griechen geschehen; aber durch welche von beyden sie wirklich geschehen sey? könte zweifelhaft scheinen. Man hat bisher unbedingt den Arabern das Verdienst beymessen wollen, die Literatur der Aristotelischen Philosophie im Occidente verbreitet zu haben, und hat auch wohl die sonderbare Eigenthümlichkeit der Scholastik aus der Beschaffenheit der arabischen Uebersetzungen der Aristotelischen Werke, aus denen die lateinischen floßen, deren sich die ältern Scholastiker bedienten, zu erklären gesucht. Hierin dürfte man zu weit gegangen seyn, obgleich diese Meynung nichts weniger, als ganz grundlos ist. Ein neuerer gelehrter und scharfsinniger Geschichtforscher, Hr. Prof. Heeren in Göttingen, hat im Gegentheile die Vermuthung geäussert, daß die Araber an der ursprünglichen Verbreitung der

Aristotelischen Werke im Occidente keinen Antheil gehabt hätten, und daß der Einfluß der Arabisch-Aristotelischen Philosophie erst nach den Zeiten der Kreuzzüge, d. i. nach dem zwölften Jahrhunderte statt gefunden habe. Er gründet diese Vermuthung darauf: 1) daß sich nicht historisch zeigen lasse, wie und wann durch die Araber die Aristotelischen Werke dem westlichen Europa mitgetheilt seyen; 2) daß Anselmus von Canterbury, Lanfranc, die unleugbar den Aristoteles lasen, und so wenig arabisch, als griechisch verstanden, ihn in lateinischen Uebersetzungen gelesen haben müßten; woraus erhelle, daß die Werke des Stagiriten lange vor den Zeiten Kaysers Friedrichs II im Occidente bekant gewesen; 3) daß die wenigen Männer, die in jenen Zeiten Arabisch verstanden haben sollen, Gerbert, Hermannus Contractus, Constantinus Afer, nicht Verbreiter der Aristotelischen Philosophie gewesen, und daß die Kentniß des Arabischen selbst nur vom Gerbert völlig gewiß sey; 4) daß man gar nicht nöthig gehabt habe, die Aristotelischen Werke erst aus arabischen Uebersetzungen kennen zu lernen, da sich die Werke des Aristoteles das ganze Mittelalter hindurch in einzelnen Klöstern gefunden hätten, und von einzelnen Gelehrten commentirt seyen; da ferner die Uebersetzungen und Commentare des Boethius im Mittelalter im größten

An-

Ansehn gewesen seyen; endlich 5) daß gerade um die Zeit, als die Scholastik im Occidente aufzuleben anfing, die Aristotelische Philosophie und Dialektik in Constantinopel herschendes Studium gewesen sey, und die politische Verbindung des Occidents mit dem griechischen Oriente hauptsächlich in Angelegenheiten der Kirche die Kentniß der griechischen Dialektik nothwendig gemacht habe. Aus allen diesen Gründen wird denn zuletzt auch gefolgert, daß die aufkeimende Scholastik wahrscheinlich weit mehr Nahrung durch die Bekantschaft mit Constantinopel, als durch die mit den Arabern erhalten habe.

S. Heeren's Geschichte des Studium's der classischen Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften B. I. S. 183.

§. 675.

Zur Prüfung jener historischen Vermuthung ist Folgendes zu erwägen: Erstlich: Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob die Araber die Aristotelischen Werke in den christlichen Occident ursprünglich eingeführt haben, oder nicht? so ist nicht die Rede von dem Organon des Aristoteles, den Commentaren des Augustin, Boethius, u. a., der Isa-

goge des Porphyr zu den Kategorieen; sondern von dem sämtlichen Aristotelichen Werken, namentlich denen, welche die Physik, Metaphysik und Naturgeschichte betreffen. Daß die letztern im Occidente bekannt gewesen wären vor dem zwölften Jahrhunderte, oder auch nur in einer Handschrift, einer Uebersetzung, vor dieser Zeit existirt hätten, davon findet sich durchaus nicht die geringste historische Spur. Alle die Philosophen, deren Vorstellungsarten bisher charakterisirt sind, verrathen wohl eine Bekantschaft mit dem Organon des Aristoteles, vorzüglich mit dem Buche desselben von den Kategorieen, aber keiner unter ihnen, auch Anselm von Canterbury, Abälard, und Johann von Salisbury nicht, hatten die Aristotelische Physik, Metaphysik, und Moral kennen gelernt oder zu benutzen Gelegenheit gehabt. Auch die Commentare des Augustin und Boethius betreffen nur das Aristotelische Organon, nicht deßen Physik und Metaphysik. Diesen Umstand hat Hr. Prof. Heeren übersehen. Das Organon des Aristoteles existirte im Occidente schon viel früher, als er selbst durch historische Thatsachen bewährt *. Carl der Grosse bekam ein Exemplar desselben aus Constantinopel geschenkt. Alcuin und Beda kannten es. Es folgt aber daraus, daß man das Organon das ganze Mittelalter hindurch in lateinischen Uebersetzungen des Originals und

in

in den Commentaren des Boethius besaß, nicht, daß man die Werke des Aristoteles überhaupt (mit Einschluße der physischen, metaphysischen und moralischen), nicht durch Mittheilung der Araber empfangen hätte. Zweytens: Wenn behauptet wird, daß die arabischaristotelische Philosophie entscheidenden Einfluß auf die Scholastik gehabt habe, so kann dieser Einfluß nicht eher, als gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts angenommen werden. Es ist sehr richtig, daß vor dieser Epoche Gerbert, Hermann Contractus, Constantinus Afer, denen von den gleichzeitigen Schriftstellern Kentniß der arabischen Literatur beygelegt wird, nicht Verbreiter der aristotelischen Philosophie waren. Daß von Gerbert allein mit Zuverlässigkeit gesagt werden könne, er sey des Arabischen kundig gewesen, ist wohl zu skeptisch geurtheilt. In Ansehung Hermann's mag es zweifelhaft seyn; in Ansehung Constantin's, der unter den Mauren gebohren und erzogen war, ist es ausser allen Streit, daß er arabische Bücher übersetzte **. Es erhellt dieses aus seinen Werken unwiderleglich. Problematischer ist dagegen, ob er die griechische Sprache kannte, und je aus dem Griechischen übersetzte, wiewohl er auch dieses während seines Aufenthalts im Oriente erlernt haben konte. Jener Einfluß der Araber auf die Scholastik am Ende des zwölften Jahrhun-

 derts

berts bestand aber eben darin, daß lateinische Uebersetzungen der Aristotelischen Physik und Metaphysik, und der Commentare arabischer Ausleger dazu, im christlichen Occidente in Umlauf kamen, die entweder unmittelbar aus dem Arabischen, oder aus einer hebräischen Uebersetzung des Arabischen, geflossen waren. Vermißt man hier ein Medium der Mittheilung, daß man glaubt, es lasse sich nicht angeben, wo und wie die arabischen Uebersetzungen ins hebräische und in's lateinische übersetzt seyen, (denn dies war die einzige Art, wie sich die Araber dem westlichen Europa mittheilen konten), so würde erstlich daraus, daß uns itzt dies Medium unbekant wäre, noch nicht folgen, daß die Mittheilung von Seiten der Araber nicht wirklich geschehen sey, da die Literargeschichte des Mittelalters so mangelhaft ist. Aber das Medium ist gar nicht unbekannt; die hebräischen Uebersetzungen der Aristotelischen Bücher aus dem Arabischen existiren noch itzt handschriftlich, vornehmlich in der Nationalbibliothek zu Paris, mit den Namen ihrer Verfasser; und eben so kennt man die Namen der meisten Verfasser der lateinischen aus dem Arabischen geflossenen Uebersetzungen der Aristotelischen Werke; der Werke des Averrhoes, Avicenna, und anderer arabischer Commentatoren, die von den Scholastikern am Ende des zwölften und in den nächstfolgenden Jahrhunderten studirt wurden

den ***. Was für ein anderes Medium der Mittheilung, als dieses, kann man zu wissen verlangen? Drittens: die ältesten lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles, die wir kennen, und welche die Scholastiker bey ihren eigenen Commentaren zum Grunde legten, sind offenbar nach dem Arabischen gemacht. Albert der Grosse, Thomas von Aquino, kanten keine andere ****. Warum sollte man auch nicht Uebersetzungen vorgezogen haben, die aus dem Griechischen geflossen wären, wenn sie wirklich existirt hätten, oder wenn es nicht an Gelegenheit gefehlt hätte, die Aristotelischen Bücher in der Originalsprache zu lesen? Der grössere Werth der letztern müßte doch in die Augen geleuchtet haben. Auch kennen die Scholastiker des zwölften und dreyzehnten Jahrhunderts noch die Werke der ältern griechischen Commentatoren des Aristoteles nicht selbst; was sie von ihnen wissen und erwähnen, entlehnten sie aus den arabischen Commentaren. Wäre es gegründet, daß der Occident die sämtlichen Aristotelischen Werke zuerst von Constantinopel aus erhielt; daß überhaupt die literarische Verbindung der Byzantiner mit dem Occidente größer gewesen sey, als man gewöhnlich glaubt; so ist unbegreiflich, warum die Werke der ältern griechischen Commentatoren nicht auch in jener Periode, oder noch früher, nach dem Occidente kamen, da sie im Oriente eben so häufig und

noch

noch häufiger, als die Aristotelischen Originalwerke, gelesen wurden. Der griechische Text der Aristotelischen Werke und ihrer Ausleger wurde also nicht eher weder im Originale, noch in unmittelbar nach ihm gemachten lateinischen Uebersetzungen im Occidente bekannt, als etwa mit dem vierzehnten Jahrhunderte, einzelne Aristotelische Schriften ausgenommen, die vielleicht früher griechisch gelesen, oder aus dem Griechischen übersetzt wurden. So wie man den Aristoteles und seine ältern Ausleger griechisch oder in bessern lateinischen Uebersetzungen aus dem Griechischen lesen konte; wurden auch die alten lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen, so wie die arabischen Commentatoren, bald als unbrauchbar beseitigt und verworfen. Demnach wäre das Resultat: Die erste Mittheilung der gesamten Aristotelischen Werke verdankte der Occident nicht den Byzantinern, sondern allerdings den Arabern; und daß er sie gerade diesen verdankte, war eine Hauptursache des Charakters, den die scholastische Philosophie mit dem Ende des zwölften Jahrhunderts annahm. Aber freylich geschah jene Mittheilung nicht eher, als um eben diese Zeit, wie Hr. Prof. Heeren gegen Brucker mit Recht bemerkt hat.

* Als Beyspiele, daß man die Aristotelischen Werke das ganze Mittelalter hindurch gekannt

kannt habe in lateinischen Uebersetzungen, führt Hr. Prof. Heeren an, daß schon um das Jahr 935 ein gewißer Reinhard, Scholasticus im Kloster St. Burchard zu Wirzburg, in vier Büchern die Kategorien des Aristoteles commentirte; daß Poppo zu Fulda, ebenfalls im zehnten Jahrhunderte, den Boethius erläuterte. Wie man sieht, betreffen diese Thatsachen nur die Aristotelische Dialektik und Ontologie, und diese war freylich im Mittelalter gekannt und verbreitet vor aller Verbindung der christlichen Gelehrten mit den Arabern. — ** Die Werke des Constantinus Afer sind zusammen herausgekommen zu Basel 1536. fol. Voll. II. Sie bestehn größtentheils aus Uebersetzungen arabischer Bücher, deren einige Constantin dem Inhalte nach für seine eigene Arbeit ausgab, wiewohl man ihnen das arabische Original deutlich genug anmerkt; bey andern sind die arabischen Verfasser ausdrücklich genannt. S. Hamberger's Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern B. III S. 793. — *** S. De Aristotelis cod. mss. im ersten Bande meiner Ausgabe des Aristoteles S. 188 — **** S. Comment. de fontibus, vnde Albertus M. libris suis XXVI de animalibus materiem petierit, in den Comm. Soc. Gott. Vol. XII. p. 96.

§. 676.

Die erste Verbreitung der Werke des Aristoteles über die Physik und Metaphysik hatte zunächst

nächst eine blinde Anhänglichkeit an die darin enthaltenen Begriffe und Grundsätze zur Folge. Vielleicht würde auch diese für das Gedeihen einer vernünftigern Philosophie wohlthätig gewesen seyn; zum mindesten hätte sie dienen können, das bisher geltende dialektisch ontologische Geschwätz, das man Philosophie nannte, verächtlich zu machen und zu verdrängen, wenn man die Aristotelischen Lehren nur in ihrer wahren Gestalt kennen gelernt hätte. Aber schon in den arabischen Uebersetzungen wurden sie durch Misverstand auf eine fast unglaubliche Weise entstellt; noch mehr geschah dieses durch die arabischen Ausleger, die in den Unsinn im Texte, über welchen sie philosophirten, durch die spitzfindigsten und seltsamsten Künsteleyen Sinn hineinzubringen suchten; und eine dritte Ursache der Entstellung derselben kam hinzu durch die Unwissenheit der lateinischen Uebersetzer, die weder des Lateinischen, noch des Arabischen oder Hebräischen hinlänglich kundig waren, und den etwa noch übrigen Sinn großentheils in Unsinn verwandelten. Anstatt daß daher durch die Mittheilung der so sachreichen Aristotelischen Physik und Metaphysik die sachleere Scholastik der frühern Jahrhunderte hätte verbannt werden sollen, so wurde sie vielmehr durch dieselbe noch verworrener und abentheuerlicher. Man fand in den Aristotelischen Grundsätzen, so weit sie die Metaphysik betrafen, nur

noch

noch mehr Veranlassung zu spintisiren und dialektisiren, als man bis dahin in den Kategorieen gefunden hatte. Die meisten Männer, die sich gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und im Anfange des dreyzehnten hervorthaten, waren entweder bloße Commentatoren Aristotelischer Bücher, oder suchten die Aristotelische Metaphysik mit der dogmatischen Theologie zu vereinbaren, und geriethen dadurch in eine Verwirrung der Begriffe, die allen gesunden Vernunftgebrauch bey ihnen gleichsam erstikte. Sehr viele von den Schriften dieser Männer sind seitdem verloren gegangen; ein geringer Verlust, wenn man auf ihren innern Werth für die Wissenschaft selbst sieht; der inzwischen doch ein vollständiges und treues Gemählde von dem Zustande der Philosophie in ihrer Epoche unmöglich macht.

§. 677.

Unter denen, die zur Verbreitung der vollständigern Aristotelischen Philosophie im Occidente beytrugen, verdienen folgende besonders erwähnt zu werden. Erstlich Alanus von Ryßel (ab Insulis), der wegen seiner Gelehrsamkeit, und des Einflußes, den er als Lehrer

ter auf die damalige literarische Welt hatte, den Beynamen des Doctor vniversalis erhielt. Er war gebohren ums Jahr 1114, wurde zu Clairvaux Cisterciensermönch, und erhielt in diesem Orden seine gelehrte Bildung. Er war Theolog, Philosoph und Dichter. Er starb im Jahre 1203. Eigenthümlich war dem Alanus, daß er die mathematisch demonstrative Methode zur philosophischen Begründung des christlichen Glaubenssystems anwandte; auch benutzte er in eben der Absicht die arabisch aristotelische, und rabbinische Philosophie, vorzüglich des Moses Maimonides, welche beyde bis dahin den christlichen Philosophen im Occidente noch fremde geblieben waren. Bey seinem Systeme gieng er von gewissen Grundsätzen aus, die er zwar als nicht völlig evident anerkannte, aber doch für nothwendige Axiome hielt. Solche Grundsätze waren der vom Moses aufgestellte: Jede Zusammensetzung hat ein Princip, worauf sie beruht; ein anderer war Aristotelisch: daß man keinen unendlichen Fortschritt der Ursachen annehmen dürfe. Die Erklärungen, welche Alanus von den substantiellen Eigenschaften, den Arten und Verschiedenheiten der Veränderung gibt, sind ebenfalls Aristotelisch. Das Daseyn einer ersten Ursache bewies er noch folgendermaßen: A. Jedes Ding existirt durch dasjenige Wesen, welches die Ursache dieses Wesens

sens hervorbringt. Nun existirt das Accidens durch das Subject; folglich ist die Ursache des Subjects auch die Ursache von den Accidenzen desselben. Es kann nichts sich selbst hervorbringen; denn sonst müßte es vollkomner und eher seyn, als es ist. Auch kann die Materie nicht ohne die Form, und die Form nicht ohne die Materie seyn. Wäre Materie an und für sich (ohne Form) vorhanden, so wäre sie doch etwas Besonderes und von Anderem Verschiedenes, und folglich entweder selbst verschieden, oder Etwas, das Unterschied bewirkte. Das letztere kann nicht von ihr gelten, weil sie ohne alle Qualität und Form ist. Wollte man aber das Erstere von ihr annehmen, so würde man ihr eben dadurch Qualität und Form beylegen, weil nur dasjenige verschieden seyn kann, was mit Qualitäten versehen ist, die nicht in einem Anderen gefunden werden. Demnach kann die Materie nicht ohne Form seyn. Umgekehrt kann aber auch die Form nicht ohne Materie seyn, weil sie das Subject von einem andern unterscheidet, und also in dem Subjecte seyn muß. Demnach ist eigentlich die Verbindung der Materie mit der Form die Ursache der Substanz, weil eine jede Substanz aus Materie und Form besteht, und man kann die Substanz eigentlich auf drey Gründe ihres Daseyns zurückführen: Die Materie, die Form, und die Zusammensetzung beyder. Alle drey Grün-

de müssen sich aber wieder auf Ein Princip beziehen, in welchem sie vereinigt sind; oder sie müssen Eine Grundursache haben. Da nun nichts von sich selbst Ursache seyn, die Reihe der Ursachen aber auch nicht in's Unendliche fortlaufen kann, gleichwohl die Dinge Ursachen haben müssen, so muß eine erste Ursache aller Ursachen vorhanden seyn.

Die merkwürdigste Schrift des Alanus ist sein Compendium des katholischen Glaubens, aus welchem auch die im §. berührten Sätze entlehnt sind. S. *Alanus ab Insulis* de arte, seu articuli catholicae fidei ap Pezium in Thes. noviss. Anecdot. T. I. P. II. p. 477. sq.

§. 678.

Ein anderer Verbreiter der Aristotelischen Philosophie im Occidente gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts war Michael Scotus, gebürtig aus England, das damals gewöhnlich mit Schottland identisch genommen wurde. Ausser mehrern eigenen Werken, die aber itzt sehr selten sind, und zum Theile gegen die Arabischen Philosophen, namentlich den Avicenna, gerichtet waren, schrieb er auch Commentare über die meisten Aristotelischen Bücher, und

über-

übersetzte die Thiergeschichte des Aristoteles aus dem Arabischen in das Lateinische, welche Uebersetzung hernach Albert der Grosse bey seiner Thiergeschichte zum Grunde legte. Er starb 1190. Noch merkwürdiger als Michael war Hugo Eterianus als Verbreiter der Aristotelischen Philosophie, sofern er sich die Kentniß derselben nicht bey den Arabern, oder aus ihren Werken, sondern zu Constantinopel aus den Originalschriften erworben hatte. Man kennt ihn aber fast nur dem Namen und seiner philosophischen Thätigkeit überhaupt nach. Schriften philosophischen Inhalts sind von ihm nicht auf uns gekommen. Er blühte um's Jahr 1170.

S. *Fabricii* bibl. lat. med. aevi T. V p. 233. *Cave* de Script. eccles. p. 477. (Genev. 1698).

§. 679.

Die bisher erwähnten Männer, und mehrere ihnen ähnliche, zeichneten sich nur als Commentatoren des Aristoteles nach dem Muster der Araber aus. Hingegen wurden Almarich und David de Dinanto durch die Anwendung besonders berühmt, welche sie von der

arabisch aristotelischen und rabbinischen Philosophie auf die Theologie machten. Es ist zu bedauern, daß wir ihre Vorstellungsart nicht genau, sondern nur im Allgemeinen kennen, da sie mit dem Spinozismus sehr nahe verwandt ist. Almaricus oder Amauri, wahrscheinlich ursprünglich ein gebohrner Maure, der zum Christenthume übergegangen war, oder doch der Abkunft nach aus einem maurischen Geschlechte, war gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Lehrer der Theologie in Paris. Er stellte die Behauptungen auf: Alles ist Gott; und Gott ist Alles. Der Schöpfer und das Geschöpf sind Eins. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Gott ist der Endzweck alles Vorhandnen; alles kehrt in ihn zurück, um in ihm unveränderlich zu ruhen, und in seinem Wesen zu beharren. Abraham und Isaak sind nicht verschiedener Natur; alles ist Eins und Gott, und Gott ist das Wesen aller Ge- Geschöpfe. Almarich wurde wegen dieser Sätze auf einer Kirchenversammlung verurtheilt, und eben dieselbe verbot auch die Aristotelische Metaphysik, weil man diese für die Quelle jener Irrlehre hielt, und wahrscheinlich Aristotelische Metaphysik hieß, was eigentlich Hirngeburt der Araber und Rabbinen war, und in welches nur Aristotelische Philosopheme verflochten wurden. Deutlicher erkennt man die Schlußreihe, worauf Almarich seine obi-

gen

gen Thesen stützte, in der Art, wie sie sein Schüler David de Dinanto ausdrückte, wiewohl wir auch hiervon nur eine sehr allgemeine Notiz haben. Nach David haben alle Dinge einerley Wesen und Natur, und machen also insofern eine wesentliche Einheit aus. Denn sie lassen sich sämtlich auf drey Classen zurückführen: ewige unkörperliche Substanzen, Seelen, und Körper. Jede dieser Classen beruht auf einem eignen untheilbaren Principe. Von den ewigen unkörperlichen Substanzen ist das Princip Gott; von den Seelen ist es der Verstand; von den Körpern die Materie. Diese drey Principien machen aber wiederum ihrem Wesen nach eine Einheit aus. Wäre das nicht, so müßten sie durch irgend eine Differenz unterschieden werden; diese würde die Einfachheit der Principien aufheben; folglich laufen alle Principien in eine Einheit zusammen, und Gott ist das Wesen aller Dinge. Die Spuren der Rabbinischen Philosophie, die mit der ältern cabbalistischen und NeuPlatonischen nahe verwandt, und zum Theile aus dieser entlehnt war, sind hier unverkennbar. Da jene Sätze des Almarich und David von der Kirche verworfen wurden, so fanden sie auch unter den berühmtesten Kirchenlehrern Gegner, die sie aus Gründen zu bestreiten und zu widerlegen suchten. Thomas von Aquino glaubte dem Raisonnement des David auf folgende Art aus-

zuweichen. Er machte eine Distinction zwischen Differenz und Verschiedenheit. Zwey Dinge können ohne Differenz, und also ohne Zusammensetzung, nicht different; aber wohl ohne Differenz und also ohne Zusammensetzung verschieden seyn. Bey Dingen, die nichts gemein haben, kann man nicht fragen, wodurch sie verschieden seyen? Sie sind, ohne alle Differenz, durch ihr eigenes Wesen, durch sich selbst verschieden.

Bruckeri Hist. crit. philos. T. III. p. 687 sq. — *Thomas Aquinas* in Mag. Sentent. lib. II dist. XVII quaest. I artic. 1 Opp. T. VI. *Idem* contra gentiles I, 17. Opp. T. IX (Romae 1570). — *Alberti M.* Opp. T. XVII. p. 76. Lugd. 1651). — Vergl. *Crevier* histoire de l'université de Paris. T. I. p. 308. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 327. ff.

§. 680.

Die Kätzereyen des Almarich und David de Dinanto trugen, wie schon bemerkt ist, hauptsächlich dazu bey, daß das Studium der Aristotelischen Schriften, und der Lehrvortrag über dieselben, von der Kirche verboten wurden. Aber dieses Verbot war, wie alle ähnliche, ohne

ne Wirkung. Die Aristotelischen Werke wurden nicht nur nach wie vorher in Paris studirt, sondern gewannen auch das größte Interesse in Italien, Deutschland und England. Selbst in Paris traten einzelne Lehrer auf, die jenes Verbots nicht achteten, und Aristotelische Bücher öffentlich commentirten. Die Philosophie überhaupt in ihrer damaligen Beschaffenheit, die man nun einmal nicht schlechthin verbieten konte, hing unzertrennlich wenigstens mit dem Aristotelischen Organon zusammen; und wurden die Vorlesungen über dieses erlaubt, so verführte das unvermeidlich, das Verbot der Kirche auch in Ansehung der übrigen Aristotelischen Werke zu eludiren. Man sah sich also von Seiten der Hierarchie bald gezwungen, das unbedingte Verbot der Aristotelischen Philosophie einzuschränken, oder stillschweigend die Uebertretung desselben geschehen zu lassen. Sofern man einsah, daß von dem Gebrauche der physikalischen und naturhistorischen Schriften des Aristoteles kein Nachtheil für die Kirche, und die Rechtgläubigkeit, zu besorgen sey, gab man diesen, und den Lehrvortrag darüber, ausdrücklich zu. Freylich aber zeigte sich denn auch bald wieder, daß man sich in der Voraussetzung geirrt hatte; die Erlaubniß wurde willkührlich erweitert, und die Wißbegierde ließ sich nicht in den Schranken erhalten, welche durch jene, bestimt waren. Die

Erlaubniß mußte also wieder aufgehoben werden. So war das Verhältniß der Aristotelischen Philosophie zur Hierarchie so abwechselnd, daß sich eine eigene Geschichte der Schiksale der Aristotelischen Werke und ihres Studiums, vornehmlich in Paris, schreiben ließ.

S. *Io. Launoyus* de varia Aristotelis in academia Pariliensi fortuna Vitemb. 1720. 8.

§. 681.

Die Methode zu philosophiren blieb, auch nachdem man die Aristotelischen Werke vollständiger kennen gelernt hatte, im Wesentlichen dieselbe. Man beschäfftigte sich am meisten mit Dialektik, Ontologie, und rationaler Theologie, und zwar immer in nächster Beziehung auf das positive Glaubenssystem der Kirche. Nur entstand itzt der Unterschied, daß man im philosophischen Raisonnement den Aristoteles als entscheidenden Richter anerkannte, so wie in Glaubenssachen die Aussprüche der Kirchenväter. Einer der ersten, dem diese philosophische Manier eigenthümlich war, war Alexander von Hales, welchen Beynamen er von dem Kloster in der Grafschaft Glocester empfieng, worin er erzogen war. Er ward schon

schon in seinem Vaterlande Archidiakonus, begab sich aber nach Paris, und erhielt hier eine öffentliche Lehrstelle der Theologie. Seine berühmteste Epoche war um's Jahr 1230. Er beobachtete die syllogistische Form des Disput's gegen kirchliche Lehrsätze und für dieselben, wußte aber dieser Form ein solches Ansehn von Gründlichkeit und Bündigkeit zu geben, daß er die unbedingteste Autorität gewann, und den Titel des Doctor irrefragabilis bekam. Seine philosophischen Entscheidungsgründe nahm er meistens vom Aristoteles her. Er commentirte deßen Bücher über die Seele, und einige legen ihm auch einen Commentar über die Aristotelische Metaphysik bey; der aber doch wahrscheinlich ihn nicht zum Verfasser hat. Ungeachtet des Ruhmes, welchen Alexander bey seinen Zeitgenossen einerndtete, war er doch nichts weniger als originaler Denker. Einwürfe und Auflösungen derselben entlehnte er fast sämtlich von seinen nächsten Vorgängern, dem Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Victor. Die Quellen seiner Philosophie sind ausser dem Aristoteles, die Kirchenväter, besonders Augustin und Boethius, Dionysius der Areopagit, und von den arabischen Auslegern Avicenna. Sein wahres Verdienst beschränkt sich darauf, daß er die eigentlich Aristotelischen Aussprüche über

manche damals debattirte Materien bekanter machte.

Das Hauptwerk des Alexander von Hales in Hinsicht auf die Philosophie ist seine summa theologiae. Norimb. 1482.

§. 682.

Ungleich mehr philosophischer Kopf als Alexander von Hales war Wilhelm aus Auvergne (Arvernus). Er heißt gewöhnlich Parisiensis, weil er Bischof von Paris war. Er starb 1249. Ueberhaupt hatte Wilhelm eine tiefer eindringende Kentniß der Philosophie und größere Gelehrsamkeit. Er hatte schon mehr arabische Philosophen studirt; ausser dem Avicenna den Averrhoes, Alfarabius, Al Gazel. Bey ihm kommen auch zuerst untergeschobne Schriften des Hermes Trismegist vor, die itzt meistens verloren sind, so wie ein Buch des Merkur, deßen er ebenfalls erwähnt, de Deo Deorum. Die Form seiner Darstellung ist nicht syllogistisch, sondern in zusammenhangender Schreibart, und selbst seine Latinität ist besser und reiner, als in den Werken seiner Vorgänger und Zeitgenossen. Er macht daher von den Scholastikern eine rühmliche

Aus

Ausnahme. Aufmerksamkeit verdient zunächst seine Untersuchung des Begriffes der Wahrheit. Er bestimt ihn durch sechs Distinctionen. Die Wahrheit ist: a) die Sache selbst; b) das Gegentheil des Scheins. So heißen Menschen falsch, die äußerlich anders erscheinen, als sie innerlich sind; c) die Befreyung von Vermischung. So nennt man das reine Silber wahres echtes Silber; d) das Wesen der Dinge, welches in der Definition ausgedrückt wird; e) das Wesen des Schöpfers, oder der Schöpfer selbst, in Vergleichung mit welchem alles Schein ist, indem das eigentliche und wahre Seyn nur von ihm allein prädicirt werden kann; f) die Abwesenheit des Widerspruchs in den Sätzen (logische Wahrheit). Den Werth dieser Untersuchung muß man nicht im Verhältniße zu der heutigen Philosophie schätzen, sondern, was sie an sich war, als Bestreben zu bestimten und richtigen Begriffen zu gelangen.

S. *Guilielm. Paris.* de Vniverso Opp. T. II. p. 749.

§. 683.

Auch über Zeit und Ewigkeit philosophirte Wilhelm. Er unterschied jene von die-

dieser. Die Ewigkeit ist unendlich, und es kann nichts vor ihr her gedacht werden, weil man mit dem Vorher Seyenden oder Geschehenen eine Einschränkung annehmen würde, die hier nicht statt finden kann. Umgekehrt kann auch die Ewigkeit nicht vor der Zeit hergehen; denn der Theil muß nothwendig eher, als das Ganze seyn, und die Ewigkeit drückt auch eine unaufhörliche sich gleiche Dauer aus, durch welche alle Succession der Theile ausgeschlossen wird. Die Ewigkeit ist also auf einmal ganz, ohne alle Theile, ohne alles Vor und Nachher, ohne alle Succession. Hingegen das Wesen der Zeit ist stete Veränderung, und drückt ein immer währendes Entstehn und Aufhören aus; eben daher wird von ihr die Ewigkeit ausgeschlossen. Hieraus glaubte Wilhelm das Problem erklären zu können: Wie alles von Ewigkeit her zugleich gegenwärtig seyn, und es dennoch successive veränderliche Dinge geben könne? Zeit und Ewigkeit, behauptete Wilhelm, haben gar nichts mit einander gemein; also kann in der Ewigkeit nie etwas Vergängliches seyn. Nun ist Gott ewig; ihm ist also alles Vorhandene zugleich gegenwärtig, und wird von ihm auf das vollkommenste erkannt. Die Erkentniß Gottes kann daher durch das Vergängliche weder Zuwachs noch Abnahme leiden.

Guilielm. Paris. Opp. T. II. p. 645 sq.

§. 684.

Wilhelm behauptete auch die Einzigkeit des Weltalls aus dem Grunde, weil es ein Inbegriff aller Dinge sey, und alles, was Ding genannt werden möge, zu demselben gehöre. Die in der Welt vorhandenen Wesen unterschied er in körperliche und geistige, und bemühte sich besonders, die Existenz der letztern zu beweisen. Sein Beweis ist: Wenn von zwey einander entgegengesetzten Dingen eines vorhanden ist, muß auch das andere existiren. Denn alle entgegengesetzte Dinge sind sich als Dinge durchaus gleich; es ist kein Grund da, warum das eine mehr seyn sollte, als das andere; wenn also das eine ist, muß auch das andere seyn. Nun ist es Thatsache der Erfahrung, daß körperliche Wesen existiren; es müssen also auch geistige vorhanden seyn. Ein anderer Beweisgrund, deßen sich Wilhelm für die Existenz geistiger Wesen bediente, war folgender: Das Vollkomnere hat ein früheres und nothwendigeres Daseyn, als das Unvollkommere. Ein Geist aber ist vollkomner, als der Körper; da es also Körper giebt, so muß es nothwendig auch Geister geben. Einen dritten Beweisgrund, den Wilhelm anführt, hat schon Maximus von Tyrus gebraucht; vielleicht war aber dennoch Wilhelm der Erfinder desselben. Zwischen Gott und der Seele

des

des Menschen ist ein unendlicher Abstand; es sind also noch mehrere geistige Wesen zwischen beyden möglich, wodurch die Lücke ausgefüllt wird. Es ist aber ein Erfahrungsgesetz, daß in der Natur zwischen zwey Extremen nie eine Lücke, ein durchaus Leeres statt findet (das Gesetz der Stetigkeit). Dieses Leere scheut die Natur nicht bloß im Raume, sondern auch in den Graden, denn hier würde dasselbe noch ungleich mehr der Vollkommenheit der göttlichen Weltordnung zuwiderlaufen. Es müssen also dergleichen Mittelgattungen geistiger Wesen zwischen Gott und der menschlichen Seele wirklich vorhanden seyn. Die Unmöglichkeit eines durchaus leeren Raumes folgerte Wilhelm noch ausserdem aus anderweitigem Grunde. Der leere Raum ist entweder theilbar, oder nicht. Ist er nicht theilbar, so müßte er unter allen Körpern der solideste seyn, und alsdenn wäre auch gar keine Bewegung in demselben möglich. Ist er aber theilbar, so muß er in einem andern Leeren enthalten seyn, weil ein bewegter Körper den Raum durchschneidet, an die Stelle von den Theilen desselben tritt, und ihn aus seinem Platze vertreibt. Wilhelm setzte hier voraus, daß der Raum etwas Materielles sey, was sich nicht so geradehin voraussetzen läßt.

Guilielmus Parif. de Vniverso Opp. T. II. P. 615 sq.

§. 685.

So wie Wilhelm die Einzigkeit der Welt behauptete, so leugnete er im Gegentheile die Ewigkeit derselben. Er bestritt nicht nur die Argumente, welche Aristoteles und Avicenna für diese vorgebracht hatten, sondern er stellte auch eigne zur Begründung seines Satzes auf. Erstlich: Die Geschichte erzählt die Entstehung der Staaten; nach der Analogie muß also auch die Welt einen Anfang gehabt haben, und die ganze Beschaffenheit der Welt, die zufällig ist, zeugt zugleich von der Endlichkeit derselben. Zweytens: Wäre die Welt ewig, so müßte es eine unendliche Reihe von Vätern und Söhnen geben; ein endloser Fortgang der Ursachen aber ist unmöglich. Drittens: Wäre die Welt ewig, so müßte bis zu einem gegebnen Zeitpuncte eine Ewigkeit verflossen seyn; aber dies ist eben so unmöglich, als daß eine unendliche Quantität Wasser mit bestimter Geschwindigkeit durch eine Oeffnung von bestimter Grösse je ausgeflossen seyn könte. Viertens: In der endlosen Vorzeit hat sich der Himmel entweder endliche Male, oder unendliche Male umgedreht. Ist das Erstere, so hat die Welt einen Anfang gehabt. Ist das Andere; so setze man, daß der Himmel sich mit der Hälfte der itzigen Geschwindigkeit umgedreht hätte; dann würde nur die Hälfte der Umdrehungen in der end-

endlosen Zeit statt gehabt haben; also hat die Zahl eine Hälfte; folglich auch ein Viertheil, und so immer kleinere Theile. Nimt man dies an, so muß man eine erste Umdrehung und mit dieser einen Anfang der Welt statuiren.

Guilielm. Paris. de Vniverso p. 657.

§. 686.

Eben so lebhaft und scharfsinnig, wie Wilhelm gegen die Vertheidiger der Weltewigkeit argumentirte, bestritt er auch die Lehre des Fatalismus. Erstlich: Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann nicht absolut nothwendig seyn, da ihr dynamischerster Anfang ein freyer Act ihres Schöpfers ist. Auch werden die denkenden Wesen in der Welt nicht durch nothwendige Naturgesetze bestimmt, sondern sie bestimmen sich selbst nach Freyheit. Wilhelm bezweifelte selbst die Nothwendigkeit einer Reihe physischer Ursachen. Ist die ganze vollendete Reihe der Bedingungen gegeben, so kann freylich die Wirkung nicht fehlen; aber es ist gar nicht nothwendig, daß diese Reihe der Bedingungen vollendet seyn müsse; es kann eine oder die andere Bedingung fehlen, oder auch auf eine verschiedene Weise erfolgen. Ist aber in der

Reihe

Reihe physischer Ursachen keine absolute Nothwendigkeit enthalten, so muß es in der Welt einen Grund der Zufälligkeit (die Freyheit) geben. In der Theorie von der Schöpfung der Welt verwarf Wilhelm mehrere der ältern Hypothesen. Gegen die Hypothese von der Emanation wandte er ein, daß das Emanirte als ein Theil schon im Schöpfer vorhanden seyn müsse; das Geschaffne aber weder ein Theil des Schöpfers, noch der Schöpfer selbst seyn könne, da das Wesen dieses durchaus einfach sey. Eben so widerlegte er andere Hypothesen, die Welt sey aus Gott entstanden, wie ein Spiegel aus seinem Objecte, wie ein Schatten von seinem Körper. Seine eigne Erklärung der Schöpfung war diese: Die Welt ist bloß dadurch hervorgebracht, daß Gott dachte, sie solle da seyn. Zur Bestätigung dieser Erklärung berief sich Wilhelm auf solche Fälle, wo sogar Menschen durch ihr bloßes Denken von Gegenständen und Handlungen, diese wirklich zu Stande gebracht hätten. Ein Philosoph dachte einmal mit hoher Anstrengung, daß ein Cameel niederfiele, und es fiel wirklich hin. Eben dieses schaffende Denken Gottes hat auch beym Anfange der Schöpfung die Gesetze und den Lauf der Dinge angeordnet und vorher bestimt. Wilhelm legt daher der Gottheit die Vorhersehung und die Vorsehung bey. Die erstere bezieht sich auf das Böse, wie auf das Gute,

die andere aber ist lediglich auf das Gute gerichtet. Daß Gott das Böse absichtlich Jemanden bestimt habe, läßt sich wegen seiner Güte nicht denken. Die Wirklichkeit der Vorsehung selbst aber erhellt nothwendig daraus, daß Gott die Dinge, nachdem er sie geschaffen, nicht unbedingt sich selbst überlassen konte; denn da hätte er sie absichtlich ihrem Untergange überlassen, was sich von der Weisheit und Güte Gottes nicht annehmen läßt. Gott mußte also den Dingen Kräfte verleihen, sich selbst zu erhalten und zu regieren, und darin eben besteht die göttliche Vorsorge. Diese ist nicht bloß eine allgemeine, wie sie die Aristoteliker behaupteten, sondern eine allerspeciellste, von welcher auch die unbedeutendsten und kleinsten Naturdinge nicht ausgeschlossen sind. Wilhelm bewies dies noch umständlicher aus der Zweckmäßigkeit der Naturdinge, ihrer Wirkungen, und der Zusammenstimmung derselben zum Ganzen. Den Einwurf gegen die specielle Vorsehung, daß sie der Gottheit unanständig sey, widerlegte er sehr treffend dadurch, daß uns dies nach unserer subjectiven Vorstellungsart nur so scheine; daß sich aber von dieser auf die unendliche Weisheit und Allmacht, und die Art, wie sie die Vorsehung realisire, gar nicht schließen lasse. Die in der Welt vorhandenen Uebel wußte Wilhelm ohne große Schwierigkeit mit der göttlichen Vorsorge, für

die

die empfindenden Geschöpfe zu reimen. Die kleinern Thiere werden von den größern gefressen; aber das gehört gerade mit zu der Bestimmung jener, gefressen zu werden. Naturverwüstungen, wie Ungewitter, Erdbeben, Seuchen, die auch dem menschlichen Geschlechte verderblich werden, und andere Leiden, die dasselbe treffen können, wie selbst der Tod, sollen das stolze Herz des Menschen demüthigen, und zur Frömmigkeit bewegen. Auch die Laster sind in der Welt, um durch ihre scheußliche Gestalt an sich selbst, und ihre Folgen, abzuschrecken, und die Menschen auf den Weg der Tugend zu führen. Wie unbefriedigend diese letztern Raisonnements sind, bedarf keiner Erinnerung. Mit der Freyheit vereinigte übrigens Wilhelm das Vorhersehen und die Vorsehung Gottes so, wie bereits seine Vorgänger. Der Erfolg selbst wird nach ihm durch das Vorhersehen Gottes nicht nothwendig bestimmt.

Guilelm. Parif. de vniv. Opp. T. II. p. 711 fq.

§. 687.

[illegible] die Eigenschaften Gottes erläuterte Wilhelm [illegible] umständlich und scharfsinnig.

 Wie

Wie sich die unveränderliche Erkentniß Gottes mit der Veränderlichkeit der Dinge vertrage, erklärte er auf folgende Weise: Die menschliche Erkentniß wird durch die Gegenstände von außen bestimmt, und muß sich nach diesen richten; sie kann also nicht ohne Veränderung im Menschen selbst verändert werden. Hingegen die Erkentniß Gottes ist in Ihm selbst enthalten, wird nicht durch die Gegenstände bewirkt, und ist von diesen gänzlich unabhängig; so daß durch die Wandelbarkeit der Objecte die Erkentniß Gottes nie verändert werden mag. Gott kann etwas wissen, nicht wissen, oder anders wissen, ohne darum selbst eine Veränderung zu leiden; die Veränderung trifft nur die Gegenstände der Erkentniß. So kann ein Verhältniß zwischen mehr Subjecten sich verändern, wobey das eine Subject gar nicht verändert wird, sondern nur das andere. Den Begriff der Einfachheit und Untheilbarkeit Gottes vereinigte Wilhelm dadurch mit der Allgegenwart, daß er die Ausdehnung für eine geistige nahm, wie ein Gattungsbegriff die Individuen begreift, ohne sie körperlich zu umfassen. Wilhelm bedachte hierbey nicht, daß der Gattungsbegriff in den Individuen nichts Reales ist, und folglich die substantielle Allgegenwart Gottes nicht durch jene Erläuterung begreiflich wird. Will man aber dem Gattungsbegriffe Realität in den Individuen beylegen, so hebt

man

man eben dadurch, daß man dies auf die Gottheit überträgt, die Einfachheit und Untheilbarkeit dieſer auf.

Guilielm. Pariſ. de Vniverſo T. II p. 733. 867.

§. 688.

Wilhelm bemühte ſich auch, die Verſchiedenheit der Seele vom Körper und ihre Einfachheit darzuthun. Er berief ſich darauf, daß die Thätigkeiten der Seele vom Körper unabhängig, und oft den Geſetzen, nach welchen dieſer wirket, geradezu entgegengeſetzt ſeyen; daß das Denken um ſo beſſer von ſtatten gehe, je mehr man von dem körperlichen Zuſtande abſtrahire, und um ſo ſchlechter, je mehr man das Bewußtſeyn zugleich auf dieſen richte; daß bey der Abnahme der körperlichen Kräfte oft eine Zunahme der Seelenkräfte bemerklich ſey, wie in manchen Krankheiten; daß endlich der Verſtand ſich als eine ganze Einheit, nicht als in Theile zerſtreut denke; aus welchem allen folge, daß das Seelenſubject im Körper für ſich beſtehen, und einfach ſeyn müſſe. Die Unterſuchung des Seelenweſens an ſich ſelbſt führte natürlich ihn auch auf die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele. Er beſtritt hier

zuvörderst die Hypothese von der Seelenwanderung in allerhand Thiere. Wäre diese Hypothese gegründet, so müßte man glauben, daß nicht bloß die menschlichen, sondern auch die Thierseelen, einander gleich, mithin alle vernünftig seyen; daß aber der Gebrauch der Vernunft durch die Organisation mehr oder weniger bedingt werde. Soll es nicht bloß vernünftige, sondern auch vernunftlose Thierseelen geben, so würden wir in Ansehung des Benehmens, welches wir gegen Thiere zu beobachten hätten, in eine nicht zu beendigende Verlegenheit gerathen; denn wir würden nie wissen, ob wir ein vernunftloses, oder ein vernünftiges Thier vor uns hätten, und ob wir nicht vielleicht in dem Thiere, das wir schlachten, einen unserer nächsten Vorfahren oder Verwandten ermordeten. Ein Hauptgrund, den Wilhelm gegen die Seelenwanderung braucht, ist noch der, daß wir uns nie eines vorherigen Zustandes vor diesem Leben erinnern; wiewohl auch dieser Grund so wenig, wie die angeführten, strenge beweisend ist. Die selbstständige Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode, und einen künftigen Zustand moralischer Vergeltung, folgerte übrigens Wilhelm aus dem Mißververhältniße im gegenwärtigen Leben zwischen Verdienste und Schuld, und Belohnung und Strafe, das der göttlichen Gerechtigkeit wider-

verspreche, und auf ein Daseyn nach dem Tode schließen lasse, in welchem es ausgeglichen wird.

Guilielmus Paris. de immortalitate animae Opp. T. I. p. 325. Vergl. Tiedemann's Geist der spec. Phil. B. IV IV S. 344 ff.

§. 689.

Ein eben so großer Gelehrter, wie Wilhelm, aber nicht ein eben so heller und reiner Kopf, war Vincent von Beauvais (Bellovacensis). Er war nicht zu Beauvais gebohren, sondern erhielt den Beynamen von dem Orte, weil er Mönch eines dasigen Dominicaner Klosters war. König Ludwig der heilige von Frankreich berief ihn nach der Abtey Royaumont zu seinem Vorleser, und vertraute ihm die Erziehung seiner Kinder an. Vincent hatte eine sehr ausgebreitete Belesenheit, und kannte wohl die Schriften sämtlich, die zu seiner Zeit im Umlaufe waren. Am vertrautesten war er mit dem Aristoteles und den arabischen Auslegern desselben. Er unterscheidet die alte Metaphysik, die vor der Verbreitung der Aristotelischen Schriften vertilget wurde, von der neuen, welche man aus

 den

den letztern schöpfe, ohngefähr so, wie in unsern Tagen die ältere gangbare Philosophie der neuern kritischen entgegengesetzt wurde. Er beruft sich auf Auszüge aus Aristotelischen Werken, die man damals unter dem Titel Summa verfaßt hatte. Die Mannichfaltigkeit von Kentnißen, welche er besaß, veranlaßte ihn, sie in eine Art von Encyklopädie zu sammeln, und daraus ist sein Speculum doctrinale entstanden, das bey einer Menge unnützer Dinge und falscher Meynungen, die es enthält, doch zur Kentniß der Literargeschichte des Mittelalters, und mancher Eigenthümlichkeiten desselben überhaupt, sehr wichtig ist. Es ist nicht in der bey seinen Vorgängern beliebten dialektischen Form abgefaßt, sondern meistens Compilation aus andern Schriftstellern. Zwar hat das Speculum morale, das dem Vincent beygelegt wird, jene Form; aber eben weil es diese Form hat, ist seine Echtheit verdächtig, und es wird von Mehrern dem Vincent abgesprochen. Vincent starb wahrscheinlich um's Jahr 1264.

§. 690.

In Beziehung auf Geschichte der Philosophie ist das speculum doctrinale des Vincent vor-

vorzüglich dadurch lehrreich, weil es zeigt, daß durch die Verbreitung der Ariſtoteliſchen Phyſik auch der peripateriſche Realismus eine entſcheidende Oberherrſchaft gewonnen hatte. Die Exiſtenz der Univerſalien, ſagt Vincent, erhellt daraus, daß wir eine Erkentniß von ihnen haben; denn exiſtirten ſie nicht, ſo wäre auch gar keine Erkentniß von ihnen möglich. Nun iſt ein Ding entweder ein allgemeines, oder ein beſonderes. Das Allgemeine hat aber eine wahrhaftere Exiſtenz, als das beſondere; denn die beſondern Dinge ſind zufällig und veränderlich; die allgemeinen Dinge hingegen nothwendig, ewig und unveränderlich. Es wird eingeworfen: Was iſt, iſt darum, weil es ein beſonderes, und der Zahl nach einzelnes Ding iſt. Ein ſolches aber iſt das Allgemeine nicht. Dieſes alſo iſt entweder nichts; oder es exiſtirt nicht vor dem Einzelnen, ſondern nach dem Einzelnen; denn der Verſtand geht von dem Beſondern und Einzelnen zum Allgemeinen fort. Das Allgemeine exiſtirt nicht durch die Schöpfung; denn ſonſt wäre es nicht ein Allgemeines, ſondern dies einzelne beſtimmte Ding; es exiſtirt auch nicht durch die Erzeugung; denn ſonſt wäre es zufällig und vergänglich; auch nicht durch menſchliche Kunſt; denn ſonſt wäre es etwas Zuſammengeſetztes; endlich auch nicht durch Zufall; denn ſonſt wäre es nicht nothwendig.

Es existirt demnach überall nicht wirklich. Auf diese Einwürfe ward erwiedert: Das Allgemeine ist nicht im Verstande, sondern wirklich Eins. Die Menschen haben doch eine gewiße einzelne Art von Natur mit einander gemein, und das ist die Menschheit, vermöge deren sie wirklich Menschen sind. Diese Menschheit kann man sich im Verstande wirklich vorstellen abstrahirt von den individuellen Menschen, welchen dieselbe gemeinschaftlich ist. Das Allgemeine ist also Eins; nur nicht der Zählbarkeit der Materie, sondern der Zählbarkeit des Wesens nach. Es existirt nicht vor, sondern nach den einzelnen Dingen; nicht dem Seyn der Natur, sondern dem Seyn des Grundes nach; es entsteht durch die Erzeugung der einzelnen Dinge; ist aber Eins in mehr als Einem Sinne: Eins durch seine Untheilbarkeit; Eins durch seine Stetigkeit; Eins dem Geschlechte oder der Art nach. An sich selbst sind die allgemeinen Dinge unkörperlich; sie werden körperlich durch die einzelnen Dinge, wenn diese körperlich sind; denn in den einzelnen Dingen befinden sie sich. Uebrigens wurde von Einigen geläugnet, daß die Universalien die wahre Materie und Form der einzelnen Dinge seyen. Andere erklärten sie zwar für die Form der einzelnen Dinge, behaupteten aber eine zwiefache Form derselben: a) eine, die ein Theil

des

des Zusammengesetzten sey, und sich nicht dem Ganzen zuschreiben lasse; b) eine andere, die dem Zusammengesetzten folge, oder von dem Ganzen angenommen, und ihm eben deßwegen zugeschrieben werden müsse, weil sie mit demselben Eins sey. Hieraus ist die Frage zu entscheiden: ob die Universalien bloße Namen oder wirkliche Dinge sind? Der Einwurf, daß das Allgemeine sich prädiciren lasse; ein wirkliches Ding aber weder Subject, noch Prädicat eines Satzes sey, weil Subject und Prädicat nur Wörter oder Namen eines Dinges sind, nicht das Ding selbst; dieser Einwurf ist nichtig. Es muß unterschieden werden zwischen den metaphysischen und zwischen den logischen Universalien. Jene machen die allgemeinen Dinge selbst aus; diese aber nur das Allgemeine, sofern es durch Wörter angedeutet wird.

Vincent. Bellovac. Spec. doctrin. p. 216. sq. Vergl. Cramer's fünfte Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte S. 417. *Meiners* Comment. de Nominalium ac Realium initiis in den Comm. Soc. Gotting. T. XII. p. 37.

Sen

Geschichte der Philosophie im Mittelalter

Dritte Epoche

Von Albert dem Grossen bis auf die Verbesserung der Philosophie durch die Wiederherstellung der alten classischen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Alberti Magni*, Ratisbonensis episcopi, Ordinis praedicatorum, Opera omnia, edita studio et labore *Petri Iammy*, ejusdem Ordinis; Tomi I—XXI Lugduni; 1651. fol. Die in dieser Sammlung ent-

enthaltenen einzelnen Schriften sind verzeichnet in *Fabricii* Bibl. lat. med. et inf. aet. v. *Albertus*. Hierher gehören insbesondre Alberts Commentare über die logischen, physikalischen, metaphysischen, moralischen und politischen Werke des Aristoteles. Auch die Thiergeschichte desselben in 26 Büchern, die theils in Uebersetzungen von einzelnen Büchern der Historia animalium, der sogenannten Parva Naturalia, und anderer naturhistorischer Werke des Aristoteles, theils in einer Compilation aus den übrigen einzelnen Büchern eben derselben Aristotelischen Werke, und aus arabischen Schriftstellern, besteht. Ferner: Mehr eigene Schriften des Albertus: libri V de mineralibus; de vegetabilibus et plantis; speculum astronomicum; Commentarii in Dionysium Areopagitam; Commentarii in libros IV Magistri sententiarum; summa theologiae; summa de creaturis. Mehrere Schriften, die in der Sammlung des Albertus vorkommen, sind ihm fälschlich beygelegt; z. B. das compendium theologicae veritatis; de alchymia libellus; de secretis mulierum u. a. Cf. *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Albert le Grand*. — D. *Thomae Aquinatis*, Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia, studio et cura *Vincentii Iustiniani*, ord. praed. Cardinalis et *Thomae Manriquez* ejusd. ord. — Accedit tabula aurea *Petri de Bergamo*, ord. praed. in opera omnia D. *Thomae*, cum additionibus conclusionum, concordantiis dictorum ejus, ac divinae scripturae auctoritatibus

libus. Tomi I-XVIII. Romae. 1570. 1571 fol. Ein Abdruck dieser Ausgabe, der aber bloss die theologischen Schriften des Thomas enthält, und von Bernhard Maria de Rubeis besorgt wurde, ist erschienen zu Venedig 1745 in 20 Quartbänden. Die sämtlichen Werke des Thomas sind ausserdem noch viermal gedruckt zu Venedig 1592—98; Cölln 1601; Antwerpen oder vielmehr Cölln 1612 in 18 Bänden; und Paris 1631—1640 in 23 Bänden. In Beziehung auf die Philosophie des Thomas sind am merkwürdigsten seine Auslegungen der Aristotelischen Werke; und seine eigene Schriften de ente et essentia; contra gentiles; sein Commentar zu dem Magister. sententiarum; der tractatus de vniversalibus u. a. Cf. *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Thomas d' Aquin.* — *Bonaventurae* Opera, *Sixti* V P. M. jussu diligentissime emendata. Accedit Sti Doctoris vita vna cum diatriba historico-chronologico-critica in opera ejusdem. Tomi I-XIII. Venet. 1751—57. Hierher sind vorzüglich zu rechnen die opuscula; das itinerarium mentis in Deum; und der Commentar zum Magister sententiarum. — *Ricardus de media villa* in Magistrum sententiarum; Venet. 1509. — *Henrici Gandaviensis* Quodlibetum; Antverp. 1518. — *Aegidii de Columna* Commentarius in Aristotelis Analytica posteriora; Venet. 1500 fol. *Ejusdem* Commentationes physicae et metaphysicae; Vicellis 1604. *Ejusd.* quaestiones metaphysicales Venet. 1501 fol. *Ejusd.* Comm.

in

in Mag. Sent. Venet. 1492. *Ejusd.* tractatus de Eſſe et Eſſentia; ibid. 1493. *Ejusd.* Quodlibeta; Lovanii 1646. — *Ioannis Duns Scoti* Opera omnia, collecta, recognita, ſcholiis et commentariis illuſtrata a PP. Hibernis, collegii Romani ſ. Iſidori profeſſoribus. Tomi XII. Lugd. 1639. fol. Dieſe Ausgabe, welche Lucas Wadding auf Veranlaſſung des Generals der Minoriten Joh. Bapt. ſt. Campanea beſorgte, enthält ſechszehn Tractate mit Anmerkungen des Mauritius a Portu, Franz. a Pitigianis, Hugo Cavellus, Fr. Lychet, Joh. Poncius, und Ant. Hiquäus — *Raymundi Lulli* Opera; Tomi X. Moguntiae 1721—42. fol. Eine andere Ausgabe, die ſich bloß auf die zu des Lullius Ars univerſalis gehörigen Werke bezieht, iſt erſchienen Argentinae 1598. 8. In dieſer Ausgabe ſind enthalten. I *Opera Lulliana*: 1) Ars brevis; 2) De auditu kabbaliſtico ſeu cabbala; 3) Duodecim principia philoſophiae Lullianae; 4) Dialectica ſeu Logica; 5) Rhetorica; 6) Ars magna. II *Interpretes*: 1) *Iordanus Brunus* de ſpecierum ſcrutinio; 2) *Idem* de lampade combinatoria Lulliana; 3) *Idem* de progreſſu et lampade venatoria Logicorum; 4) Commentaria *Agrippae* in artem brevem Lullianam; 5) Articuli fidei. — *Hervaei Natalis* Comment. in Magiſtrum ſententiarum; Venet. [illegible] *Ejusd.* Quodlibeta. — *Francisci* [illegible] ſcriptum in Magiſtrum ſententiarum; Baſil. 1489. — *Durandus de Sancto* [illegible] in Mag. ſent. Lugdun. 1562. — *Guillel-*

— *Guilielmi Occam*, Doctoris invincibilis et Nominalium parentis, summae totius Logicae; Oxonii 1675. 8. *Ejusd.* summulae in Physica Aristotelis; Bononiae 1494. fol. *Ejusd.* super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones, earundem decisiones; Lugd. 1495 fol. *Ejusd.* Centiloquium theologicum, omnem ferme theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens; ibid. eod. a. fol. — *Gualteri Burleji*, Anglici, scripta in Isagogen Porphyrii, et artem veterem Aristotelis; Venet. 1509 fol. *Ejusd.* super Aristotelis libros de physica auscultatione lucidissima commentaria; Venet. 1609 fol. *Ejusd.* Expositio super decem libros Ethicorum Aristotelis; Venet. 1500 fol. Walther Burleigh commentirte auch die meisten übrigen Werke des Aristoteles. S. *Fabricii* Bibl. lat. med. aet. T. I. p. 307. — *Ioannis Buridani* quaestiones in Aristotelis Ethica Nicomachea; Oxon. 1637. — *Rogeri Baconis*, ord. Min., Opus majus, ad Clementem IV P. M.. Ex msto cod. Dublinensi cum aliis quibusdam collato nunc primum edidit *S. Iebb*; Londin. 1733 fol. Aus diesem Werke hat späterhin Franciscus Baco von Verulam sehr viele seiner neuen Ideen entlehnt. Es besteht aus sechs Theilen, und jeder derselben aus mehr einzelnen Abhandlungen unter verschiedenen Titeln: Der erste und zweyte Theil enthalten die Bücher de impedimentis sapientiae, de caussis ignorantiae humanae, et de vtilitate scientiarum; der dritte Theil enthält

hält das Buch de vtilitate linguarum; der vierte die Bücher de centris gravium, de ponderibus, de valore muſices, de judiciis aſtrologiae, de cosmographia, de ſitu orbis, de regionibus orbis, de ſitu Palæſtinæ, de locis ſacris, et deſcriptiones locorum mundi, und der Anhang das Werk de vtilitate aſtronomiae, prognoſtica ex siderum curſu, und de aſpectibus lunae; der fünfte: Perſpectiva ſingularis, perſpectiva diſtincta, und perſpectiva continua, auch den Tractatus de multiplicatione rerum; der ſechste Theil endlich: de arte experimentali, de radiis ſolaribus et de coloribus per artem fiendis. Das opus minus und opus tertium ſind nicht gedruckt; ſondern exiſtiren nur handſchriftlich in Bibliotheken. — *Marſilii ab Inghen* quaeſtiones in libros IV ſententiarum.

Neuere Werke und Hülfsmittel. Zuvörderſt verdienen hier die Acta ſanctorum eine Stelle, ſoferne darin Biographien mehrer der berühmteſten Scholaſtiker vorkommen. — *Rudolphi Noviomagenſis* de vita Alberti M. libb. III; Colon. 1490. — *A. Touron* Vie de *S. Thomas d'Aquin* avec un expoſé de ſa doctrine et de ſes ouvrages; à Paris 1737. 4. — *Bern. de Rubeis* diſſertationes criticae et apologeticae de geſtis et ſcriptis ac doctrina *S. Thomae Aquinatis*; Venet. 1750. fol. Sie befinden ſich auch ſtückweiſe bey der neuen Ausgabe der Werke des Thomas. Vergl. die oben angeführte neue-

re Literatur zur Geschichte der scholastischen Philosophie überhaupt. S. 103. 178.

§. 691.

Wie sehr die Bekantwerdung der sämtlichen Aristotelischen Werke auf die Richtung der Philosophie im dreyzehnten und den nächstfolgenden Jarhunderten einwirkte, erhellt am auffallendsten aus den Schriften der berühmtesten Philosophen dieses Zeitalters selbst. Sie sind größtentheils weitläufige Commentare zu Aristotelischen Büchern, oder Compilationen aus diesen und den arabischen Schriftstellern; nur mit Reflexionen durchflochten, zu denen die damals gangbare Scholastik oder auch das Verhältniß der positiven Theologie zum neuen Peripateticismus Veranlassung gaben. Die Reihe der scholastischen Commentatoren des Aristoteles, oder, wenn man lieber will, der Aristotelischen Scholastiker, beginnt mit Recht von Albert dem Grossen. Er gehörte zum adelichen Geschlechte der von Bollstädt, und ward, wie einige wollen, 1193, wie andere, 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren. Es ist zweifelhaft, ob der Beyname des Grossen ein Familiennamen gewesen sey, wie ihn mehr berühmte Geschlechter der Zeit führten, oder eine

ne Folge seiner Verdienste. Er begab sich der Studien wegen nach Padua, wo sein Studirzimmer noch gegenwärtig den Reisenden gezeigt wird. Der Legende zufolge soll er anfangs stumpfsinnig gewesen seyn, und deßwegen die Wissenschaften haben aufgeben wollen; aber die Jungfrau Maria erschien ihm in Gesellschaft drey anderer schöner Frauen, befreyte ihn von seiner Geistesschwäche, munterte ihn zur Fortsetzung seiner Studien auf mit der Verheißung: er werde die Kirche erleuchten, und dennoch rechtgläubig, wie er damals zu seyn wähnte, sterben; so wie denn auch die Legende hinzufügt, daß er fünf Jahre vor seinem Tode seine ganze Philosophie vergessen habe, und wirklich — durch Vermittelung der Maria — in der Orthodoxie seiner frühern Jahre verschieden sey. Auf jener Legende beruht das vom Albert nachher geltende Sprichwort: Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus. Im Jahr 1221 ward er Dominicanermönch, und als Lehrer nach Paris berufen. Ungeachtet der Lehrvortrag über den Aristoteles zu wiederholtenmalen von der Kirche verboten war, so hielt Albert dennoch Vorlesungen über die Aristotelischen Bücher, vermuthlich weil schon die Wirkung des Verbots sich verloren hatte, oder man die Aristotelische Physik und Metaphysik nicht mehr für der Kirche so gefährlich ansah. Der ho-

he literarische Ruhm, den er sich bald als Lehrer erwarb, verschaffte ihm auch große Autorität in seinem Orden. Er ward Provincial des Ordens in Deutschland, nahm nun als solcher seinen Wohnsitz zu Cölln, und lehrte auch hier Philosophie und Theologie mit grossem Beyfalle. Unter mehrern berühmten Schülern, die er hier zog, war auch Thomas von Aquino. Im Jahre 1260 ward er Bischof zu Regensburg, trug diese Würde aber nur drey Jahre, wo er sein Amt niederlegte, sich in ein Dominicanerkloster zurükzog, und lediglich den Wissenschaften lebte. Er starb 1280 im 87sten Jahre seines Alters. Man muß über den eisernen Fleiß des Mannes erstaunen, wenn man die Menge seiner Schriften über die Aristotelische Philosophie, über die Bibel, die Theologie, in Erwägung zieht, und zugleich auf die äußern Schwierigkeiten Rücksicht nimt, welche damals noch, wo die Buchdruckerkunst nicht erfunden war, mit den Studien und auch mit der Schriftstellerey nothwendig verbunden seyn mußten. Inzwischen ist es auch größtentheils bloß Sammlerfleiß, den man am Albertus rühmen kann; ein eigenes philosophisches oder theologisches System hatte er nicht; und selbst bey abweichenden Vorstellungsarten, die man seiner eigenen Erfindung beylegen könte, ist es doch zweifelhaft, ob sie wirklich ihm gehören; ob sie nicht

aus

aus irgend einem Commentare eines Griechen oder Arabers zu einem Aristotelischen Werke entlehnt sind. Auch einen originalen Plan der Behandlung und Ausführung einer philosophischen Disciplin oder einzelnen dahin gehörigen Materie trifft man in keiner Schrift des Albertus an. Er ist entweder bloßer Commentator eines Aristotelischen Buches, oder Compilator deßen, was dieser und jener seiner Vorgänger über irgend einen Gegenstand behauptet und gemeynt hatten, wobey die Reflexionen, welche er einstreut, nicht nur sehr sparsam, sondern auch meistens sehr unbedeutend sind. Aber einen ziemlich genauen Maaßstab des Umfanges, welchen damals die Literatur überhaupt im Occidente hatte, können die Werke des Albertus abgeben. Er verstand die griechische Sprache nicht. Ob er gleich den lateinischen Kunstausdrücken, welche er in den Uebersetzungen der Griechen, insbesondre des Aristoteles, vorfand, sehr oft die griechischen Wörter beyfügte; so erhellt doch offenbar aus der fehlerhaften Art, wie er sie abschrieb, und zuweilen erklärt, daß er ihre Bedeutung durchaus nicht kannte. Auch von der arabischen Sprache selbst scheint Albertus gar keine Kentniß gehabt zu haben, wiewohl er auch oft arabische Wörter, aber eben so fehlerhaft geschrieben und erklärt, anbringt. Von in's lateinische übersetzten griechischen Schriftstellern kannte Alber-

tus ausser dem Aristoteles, dem Dionys dem Areopagiten, dem Hermes Trismegist, schwerlich mehr andere. Die griechischen Interpreten des Aristoteles, welche er anführt, den Themistius, Proklus, u. a. citirt er wahrscheinlich nur den arabischen Commentatoren nach. Von ältern lateinischen Schriftstellern hatte er ausser den Werken mehrer Kirchenväter auch Schriften vom Cicero und Apulejus studirt. Am belesensten aber war er in den Werken der Araber und Rabbinen. Er beruft sich hier auf den Averrhoes, Avicenna, Alfarabius, Algazel, Avempace, Abubeker, Avicebron, auf den Rabbi Moses Maimonides, R. David, R. Isaak, u. a., stellt Excerpte aus ihren Schriften zusammen, erwähnt ihrer Streitigkeiten, ihrer Gründe und Gegengründe. Gleiche Sorgfalt hatte er dem Studium seiner nächsten Vorgänger unter den Scholastikern gewidmet. In der Theologie war Petrus Lombardus sein Führer und Muster. Von den Arabern erbte er die Unwissenheit in der Geschichte der ältern griechischen Philosophie, die in der That in einem hohen Grade auffallend und charakteristisch ist, und den stärksten Beweisgrund enthält, daß er in der griechischen Sprache und Literatur selbst durchaus Fremdling war. Da er sich auch vorzüglich mit Naturkunde beschäfftigte, und durch

die

die Einsichten, die er sich erwarb, seinen Zeitgenossen weit überlegen wurde, so wurde er der schwarzen Kunst beschuldigt. Einen Hang, Geheimniße der Zauberey zu lernen, mag er gehabt haben; daß er kein Zauberer war, bedarf itzt keines Beweises.

Als Proben von Albert's Unwissenheit in der Geschichte der griechischen Philosophie bemerkt Hr. Tiedemann (Geist der specul. Philos. B. IV S. 372) die Erklärungen, die er von den Epikureern und Stoikern giebt. Die Epikureer, sagt er, haben daher ihren Namen, weil sie auf der faulen Haut (supra cutem) lagen, oder sich um unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). So beurtheilte nehmlich der große Haufen bey den Griechen die Philosophen, und gab ihnen daher jene Benennung. In der Folge verstand man unter Epikureern oberflächliche Köpfe, die nicht tief eindrangen. Noch seltsamer ist Albert's Erklärung von den Stoikern. Das sind nach ihm Leute, die Lieder machten (facientes cantilenas), und in den Säulengängen sich umher trieben. Die ersten Philosophen kleideten ihre Gedanken in Verse ein, und sangen diese in den Hallen ab; daher wurden sie Hallensteher (Stoiker) genannt. — Der Verdacht der Magie, der auf den Albert geworfen wurde, veranlaßte auch wohl, daß man ihm mehr Bücher, deren Inhalt und Zweck auf Zauberey, Nekromantie u. dgl. hinausläuft, beylegte; so wie eben diese ihm fälschlich

untergeschobnen Bücher hernach jenen Verdacht vollends begründeten. Ein paar andre Thatsachen, bey denen freylich das unwissende abergläubische Zeitalter zu entschuldigen ist, wenn es sie auf Schwarzkunst zurükführte, sind die menschliche Sprechmaschine, die Albert verfertigt haben soll, und das Gastmahl, das er dem römischen Könige Wilhelm, Grafen von Holland, zu Kölln gab. Die Sprechmaschine war eine menschliche Figur, an deren Zusammensetzung Albert viel Jahre gearbeitet hatte, und die einige Wörter oder articulirte Töne von sich gab. Thomas von Aquino, da er sie zum erstenmale erblikte, erschrak darüber, und schlug mit dem Stocke nach ihr. Die Erzählung von dem Gastmahle ist augenscheinlich in's Wunderbare übertrieben. Albert bewirthete den römischen König Wilhelm mitten in einem heftigen Winter im Garten des Klosters. Der Garten war während des Gastmahls blühend, wie im Frühlinge. Nach aufgehobner Tafel verschwand der Frühling, und der Winter herschte in dem Garten, wie zuvor. Vielleicht liegt der ganzen Legende nichts weiter zum Grunde, als daß das Gastmahl in einem großen Treibhause gegeben wurde, wo Albert durch künstliche Wärme, Bäume, Gewächse und Blumen den Winter hindurch unterhielt. Je unbekanter man damals mit diesem Theile der Kunstgärtnerey war, desto mehr mußte die Wirkung desselben überraschen; und es ist möglich, daß Albert Einrichtungen getroffen hatte, wodurch die Täuschung seines

hohen

hohen Gastes noch mehr befördert wurde; daher denn eine itzt allgemein bekante Erscheinung der Kunstgärtnerey für Zauberwerk gehalten wurde.

§. 692.

Besteht auch die Philosophie des Albertus eigentlich nur in einem Commentare der Aristotelischen, der aus den Werken arabischer Ausleger compilirt ist, so kann sie doch, soferne sie alle Theile der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt umfaßt, als eine vollständige Darstellung des philosophischen Systems betrachtet werden, wie es damals allgemein geltend war. Denn die Werke des Albertus wurden doch von den nächstfolgenden Scholastikern für classisch in ihrer Art angenommen, und diese bezogen sich in ihren einzelnen Untersuchungen sehr häufig auf jene. Daß es nicht die reine Aristotelische Philosophie war, welche Albertus darstellte, erhellt schon aus der Beschaffenheit der Quellen, aus welchen er schöpfte. Deßwegen bedarf nun aber auch der eigenthümliche Charakter, mit welchem der Peripateticismus in Albert's Werken erscheint, einer genauern historischen Erörterung. In Ansehung der Logik ist die Ansicht am merkwürdigsten, welche Albert von der Natur der allgemeinen Be-

 griffe

griffe hatte. Der Streit über die Realität oder Nichtrealität der Universalien war bis auf seine Zeit noch immer fortgesetzt; die entgegengesetzten Parteyen hatten ohngefähr gleiche Gründe für und wider sich; wiewohl die Realisten im Ganzen die herschende Partey ausmachten. Albert hat sich viel Mühe gegeben, die gegenseitigen Streitgründe ausführlich und klar zu entwickeln, um desto sicherer ein entscheidendes Resultat ziehen zu können. Die Vertheidiger der Nichtrealität der Universalien im objectiven Sinne stützten sich auf folgendes Raisonnement: **Erstlich**: Das **Wirkliche** in den Dingen ausser uns ist immer nur individuell, und als wirklich nur in jedem besondern Dinge für sich genommen enthalten. Das Allgemeine hingegen komt in vielen Dingen vor, wird nirgends als ein für sich bestehendes Ding angetroffen, kann daher auch nicht als ein Wirkliches ausser uns existiren; sondern hat seinen Grund lediglich im Verstande. Zweytens: Das Allgemeine enthält durchaus keine Materie, und abstrahirt von dieser gänzlich; es kann sich in seiner Reinheit nie in der Materie darstellen; und die Erfahrung zeigt auch nicht, daß es sich mit jener wirklich in irgend einer Materie darstelle. Oder das Allgemeine an sich selbst in seiner Vollendung komt niemals in der Materie wirklich vor. Gleichwohl muß es irgendwo in dieser Vollendung existiren; es kann also nur lo-

gisch

gisch im Verstande vorhanden seyn, da es in der Materie ausser uns schlechterdings nicht vorkommen kann. Drittens: Wäre das Allgemeine eine Realität, so würde dadurch das Allgemeine mit dem Individuellen zusammenfallen; man könte beyde nicht mehr unterscheiden; und dadurch würde auch aller Unterschied zwischen den Individuen selbst in Beziehung auf Realität aufhören. Z. B. der Mensch überhaupt und Sokrates, der Mensch überhaupt und Plato wären alsdenn einerley, und findet zwischen diesen eine Identität statt, so fällt auch der Unterschied zwischen dem Sokrates und Plato, als Individuen, weg. Dem widerspricht aber unser Bewußtseyn in der Erfahrung geradezu. Viertens: Sobald das Allgemeine, als die Form, auf die Materie bezogen wird, wird es individuell, und die Materie wird individuell durch die Form; daher kann dieselbe Form nicht in mehr Individuen ausser uns angetroffen werden. Ihr Grund, soferne sie allgemein ist, muß demnach lediglich im Verstande zu suchen seyn. Die Vertheidiger der Realität der Universalien erwiederten auf die beyden ersten Argumente, daß, wenn sich auch das Allgemeine objectiv nicht sinnlich wahrnehmen lasse, doch daraus nicht folge, daß es nicht objectiv existire; es könne ihm ein absolutes Seyn zukommen, das nicht durch die Sinne, aber wohl durch den Verstand erkennbar

sey.

sey. Dem dritten Argumente setzten sie entgegen: Der Mensch überhaupt und Sokrates seyen nur identisch, wie der Theil und das Ganze es sey; daß also dem Plato die Menschheit ebenfalls beygelegt werden müsse, daraus folge nicht, daß Plato und Sokrates identisch seyen; beyde verhielten sich wie verschiedene Theile zu demselben Ganzen. Auf das vierte Argument ward geantwortet: Gerade dadurch sey das Allgemeine ein Allgemeines, daß es in mehr Individuen und doch in jedem besonders sey. Wäre übrigens das Allgemeine nichts ausser uns Wirkliches, so könne es auch nie von den Dingen mit Wahrheit prädicirt werden; man könne z. B. nie mit Wahrheit sagen: Sokrates ist ein Mensch, wenn nicht das Allgemeine (die Menschheit) sich wirklich im Sokrates befinde. Albert suchte nun, diesen bis dahin unentschiedenen Streit auf folgende Art beyzulegen: Erstlich: Das Wesen eines Dinges überhaupt läßt sich zwiefach bestimmen: a) sofern es absolut und von aller Materie unabhängig existirt (das reine Seyn); b) sofern es in einer Materie existirt, und durch seine Existenz in derselben, gleich dieser, individuell wird (hypothetisches Seyn). Zweytens: Das absolute Wesen des Dinges ist das Allgemeine, und kann gedacht werden a) als schlechthin absolut, also ganz an und für sich b) als absolut relativ, d. i. als fähig, das Daseyn

vie-

vielen andern (der Materie) mitzutheilen. Drittens: Sofern das Allgemeine ſchlechthin abſolut iſt, exiſtirt es nur in unſerm Verſtande; ſofern es aber die Exiſtenz vielen andern mittheilt, und dadurch der individuellen Materie Wirklichkeit giebt, exiſtirt es in den Dingen auſſer uns. Viertens: Das Allgemeine als in der Materie vorhanden iſt wiederum zwiefach beſtimbar: a) als Vollendung der Zuſammenſetzung, wonach eine beſtimte Materie ſtrebt; da iſt es die Wirklichkeit (actus), nach welcher die Materie trachtet, und beſonders beſtimmt; b) als ſchon vollendete Form der Materie ſelbſt, und da iſt das Allgemeine das Weſen (quidditas) des Dinges. Durch die Form wird alles wahre Seyn eines Dinges beſtimt; gleichwohl kann eben dieſes wahre Seyn zur objectiven Realität der Materie auch nicht entbehren; könte die Form objectiv ohne die Materie exiſtiren, ſie würde ſich niemals mit dieſer verbinden; Materie und Form ſind folglich beyde zur objectiven Realität nothwendig. Nun kann aber die Form abgeſondert von der Materie gedacht werden, und dann iſt ſie das ſchlechthin abſolute Allgemeine, das nur im Verſtande exiſtirt. Albert entſchied alſo weder für die Partey der Nominaliſten, noch für die der Realiſten; ſondern er wollte beyde mit einander vereinigen. Aber er verdarb es, wie es in ſolchen Fällen gewöhnlich ſich ereignet, eben dadurch mit beyden.

Daß

Daß das Allgemeine, sofern es schlechthin absolut gedacht wird, bloß im Verstande existire, gaben beyde Parteyen wohl zu; aber, daß es eine Fähigkeit habe, sich der Materie mitzutheilen, in den individuellen Dingen zugleich objectiv vorhanden zu seyn, und diese durch sein Seyn in denselben individuell wirklich zu machen, war ein realistischer Satz, für welchen die Nominalisten mit Grunde den Beweis vermißten und foderten.

Albert. Magn. de intellectu et intelligi Opp. T. V. p. 247. Vergl. Tiedemanns Geist der spec. Philos. B. IV S. 390.

§. 693.

Für das Object der Metaphysik erklärte Albert ganz im Sinne des Aristoteles das Ding und deßen Prädicate, und weil die Begriffe dieser allen übrigen zum Grunde liegen, so war ihm auch die Metaphysik die erste aller Wissenschaften, sofern sie für alle übrigen die Principien liefert. In den genauern ontologischen Erörterungen folgte er ganz den Arabern, deren Dogmatismus hierin auch in der That so weit fortgeschritten war, wie es möglicherweise fortschreiten kann. Das Ding

an sich ist nach dem Albertus keiner Definition fähig; denn es könte nur durch sich selbst, d. i. im Zirkel, erklärt werden; eine Einsicht, die man bey mehrern der angesehensten neuern Metaphysiker nicht antrifft, welche zum Scandale der gesunden Vernunft Erklärungen des Dinges als solchen aufzustellen versuchten. Das Ding muß also als das Erste, Absolute und Einfache vorausgesetzt werden. Nun kann man es aber denken entweder in sich, oder in einem Andern. Im letztern Falle verhält es sich entweder zu dem Andern, wie die Ursache des Seyns desselben; dann ist es die wesentliche Form (Quidditát, Substanz) des Andern; oder es verhält sich zu dem Andern, wie Wirkung des Seyns desselben; dann ist es das Accidens desselben. Die wesentliche Form (Quidditát) ist in dem Andern, nicht wie in einem Subjecte, obwohl wie in einer subjectiven Materie; hingegen das Accidens ist in dem Andern, wie in einem Subjecte. Er würde unbegreiflich seyn, warum es dem Albert nicht auffiel, daß er durch jene Bestimmung der Quidditát, die in der Materie, aber doch nicht in einem Subjecte seyn sollte, die Materie selbst vernichtete; wenn man nicht bedenken müßte, daß der Dogmatismus nothwendig auf diesen Widerspruch hinführt, sobald er objectiv die Synthesis von Substanz und Accidens bestimmen will. Da

Al-

Albert das Ding als das Erste und Einfache voraussetzte, so hatte er auch das Bedürfniß, den Begriff der Einheit zu fixiren. Bey dieser Untersuchung verwechselte er aber die logische und die physische Einheit mit einander. Er fixirte jene, indem er diese zu fixiren glaubte. Auch wurden die Begriffe Einfachheit und Einheit von ihm verwirrt. Das Resultat seiner Untersuchung ist: Wenn man das Ding denkt, so denkt man entweder das Wesen desselben und das Wesen des Eins als identisch; oder man denkt bey dem Dinge ausser der Einheit desselben noch etwas Anderes. Im erstern Falle fixirt man die Einheit, die das Princip aller Zahlen ist. Im andern Falle ist die Einheit entweder körperlich, und dann wird sie als der untheilbare Punct gedacht; oder sie ist unkörperlich, und dann ist sie das untheilbare Princip der Gattung. Albertus plagte sich hierbey auch mit einer Menge spitzfindiger Fragen, freylich wohl, weil er auch seine Vorgänger damit beschäfftigt gefunden hatte. Z. B. läßt sich die Einheit von dem trennen, was Eins ist? Wird die Möglichkeit der Trennung angenommen, so bleibt die übrige Sache entweder Eine oder nicht; im letztern Falle wird Eine Sache mehr Sachen; was sich widerspricht; im erstern Falle wäre sie noch Eine Sache durch eine besondere Einheit; und dann kämen ihr zwey Einhei-

heiten zu, was ebenfalls ungereimt ist. Die Möglichkeit der Trennung der Einheit von dem Eins muß also geleugnet werden.

Alb. Magn. Opp. T. III. p. 176 sq.

§. 694.

Mit dem Begriffe des Dinges und des Eins in objectivem Betrachte hängen die Begriffe des Wahren und Guten zusammen. Wird das Ding in Beziehung auf seine wesentlichen Beschaffenheiten erwogen, so sieht man entweder auf seine Form, oder auf seinen Zweck. Die Form giebt dem Dinge Einheit; denn sie begrenzt es, und macht es in sich selbst, so lange es Ding bleibt, untrennbar; daher ist die Einheit die nächste Beschaffenheit des Dinges. Was die Form in Verbindung mit der Materie zum Realen erhebt, ist das Wahre; denn das Ding ist nun wirklich, was es ist; es hat Wahrheit. In Rücksicht auf seinen Zweck aber hat das Ding Güte; denn es dient irgend wo zu. Jene Beschaffenheiten aber sind dem Dinge wesentlich eigen; sie sind unmittelbar mit ihm gegeben; wo sie sind, da ist das Ding; und wo das Ding ist, da sind sie. Die Scholastiker erklärten deswegen das Ding;

das Eins, das Wahre, das Gute für Wechselbegriffe (convertuntur). Diese Wechselbegriffe beziehen sich inzwischen immer nur auf das Ding überhaupt; denn in besonderem Sinne kann es Dinge geben, auf welche sich jene Begriffe nicht beziehen. So heißen mehr Dinge zusammengenommen auch Ding; dann läßt sich das Eins nicht von ihm prädiciren. Bey diesen Bestimmungen der Einheit, Wahrheit und Güte, als nothwendiger Prädicate des Dinges überhaupt, hat Albert vieles mit einander verwirrt, oder doch Begriffe nicht unterschieden, die scharf unterschieden werden mußten. Die Einheit ist bloß logisch nothwendiges Prädicat eines Dinges, wobey es aber gar nicht einfach zu seyn braucht, sondern auch zusammengesetzt seyn kann, wie denn Albert selbst auch am Ende zugestehen muß. Demnach metaphysisch komt die Einheit dem Dinge nicht nothwendig zu. Die Wahrheit hat Albert verwechselt mit der Wirklichkeit. Ein Ding, soferne es wirklich ist, ist, was es ist, und in dem Sinne komt ihm metaphysische Wahrheit zu. Ein Ding kann aber auch ein logisches seyn, und logische Wahrheit haben, sich im Begriffe nicht widersprechen, ohne daß ihm Wirklichkeit zukäme. In dem Sinne, wenn Wahrheit mit der Wirklichkeit identisch genommen wird, ist Wahrheit nicht ein noth-

wendi-

wendiges Prädicat des Dinges als eines solchen überhaupt. Unter Güte des Dinges endlich denkt Albert die Zweckmäßigkeit desselben. Ein Ding aber kann zu irgend einem Zwecke dienen, ohne darum gut zu seyn. Auch läßt sich die Existenz eines Dinges denken, ohne den Begriff der Zweckmäßigkeit damit verbinden zu müssen. Die Objectivität des Zweckbegriffes überhaupt ist unerweislich. Folglich die Güte ist nicht nothwendiges Prädicat des Dinges.

Alb. Magn. Opp. T. XVII. p. 112 sq. 158 sq.

§. 695.

Sobald überhaupt Dinge gesetzt werden, entsteht der Begriff eines Verhältnisses unter ihnen. Der Streit über die Realität der allgemeinen Begriffe, der vor und zu Albert's Zeit geführt wurde, konnte leicht auch auf die Vorstellungsart von der objectiven Gültigkeit der Verhältnißbegriffe Einfluß haben; und man sieht aus der Metaphysik des Albert, daß er ihn wirklich hatte. Es ward gezweifelt, ob wirklich Verhältnisse objectiv in den Dingen obwalteten, oder ob den Begriff derselben nur im Verstande zu

 suchen

suchen sey. Zum Beweise der Nichtrealität der Verhältnisse führte man an, a) daß dasjenige, was in einem Subjecte durch Veränderung eines andern verändert wird, ohne daß jenes Subject selbst eine reale Veränderung leidet, auch nichts Reales in diesem Subjecte seyn könne. Dies sey aber der Fall mit den Verhältnissen der Gegenstände. Wenn A und B gegeben sind, so wird durch die Veränderung von B das Verhältniß von A zu demselben verändert, ohne daß A selbst eine Veränderung erleidet; dies Verhältniß ist also nichts Wirkliches. b) Was zu einem Einfachen hinzukomt, ohne daß dieses aufhört, einfach zu seyn, kann nichts Wirkliches seyn. Nun ist das höchste Princip alles Vorhandenen absolut einfach, und gleichwohl steht es in den mannichfaltigsten Verhältnissen. Vermöge dieser Verhältnisse komt vieles zu ihm hinzu, was aber seine Einfachheit nicht aufhebt; das Hinzukommende kann also nichts Wirkliches seyn. c) Was in sich selbst ist, ist in sich und nicht in einem Andern; es ist absolut und reell; das Verhältniß ist nicht in sich selbst; es ist also nichts Reelles. Albert suchte diesen Gründen durch eine Unterscheidung zwischen subjectiver Beziehung und objectivem Verhältnisse auszuweichen. Das objective Verhältniß ist in den Dingen seiner Möglichkeit nach gegründet; durch die subjective

jective Beziehung des einen Dinges auf das andere wird es wirklich; der Verhältnißbegriff kann also nicht bloß auf dem Verstande beruhen, sondern er beruht auch auf den Dingen; und soferne die Möglichkeit des Verhältnisses von den Dingen abhängt, ist das Verhältniß etwas Objectives und Reelles. Daß Albert nichts mehr, als die Subjectivität der Verhältnißbegriffe erwies, ist einleuchtend.

Alb. Magn. Metaph. Opp. T. III. p. 207.

§. 696.

Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit führte Albert auf einen höhern Begriff der Dauer zurück. Er sah nicht ein, daß dieser Begriff der Dauer die Zeit voraussetze, und selbst untergeordnet sey; an welchem Misverstande schuld war, daß er sich auch eine Dauer ohne Zeit dachte. Er statuirte nehmlich einen dreyfachen Begriff der Dauer: a) eine absolute, durchaus einfache, untheilbare, und unbegrenzte, die Ewigkeit; b) eine endlose, wiewohl nicht absolut einfache und untheilbare, das Aevum; c) eine endliche, die von einem Momente der Veränderung zum andern fortschwindet, die Zeit. Die

Fehlerhaftigkeit und Grundlosigkeit dieser Eintheilung bedarf kaum einer Kritik; eine absolute untheilbare Ewigkeit, dergleichen übrigens auch wohl noch neuere Philosophen als Prädicat der Existenz der Gottheit behauptet haben, ist unvorstellbar; und der Begriff des Aevums fällt mit dem Begriffe der Zeit zusammen.

Alb. Magn. Summa theolog. P. I. Tract. V. quaest. 23. membr. 4.

§. 697.

Ein anderes ontologisches Raisonnement des Albert betrifft die Materie und die Form und ihr gegenseitiges Verhältniß. Er stellt hier zuvörderst den Satz auf, daß weder die Materie ohne die Form, noch die Form ohne die Materie seyn könne. Wird die Materie für sich gedacht (ohne Form), so ist sie entweder theilbar, oder untheilbar. Ist sie theilbar, so muß sie ein Continuum seyn, und dann ist sie ein Körper, dem auch als solchen eine Form zukomt. Ist sie untheilbar, so ist ihr die Untheilbarkeit entweder wesentlich oder zufällig eigen. Wäre sie wesentlich untheilbar, so könnte die Materie nie zum Körper wer-

werden, da Theilbarkeit eine nothwendige Eigenschaft des Körpers ist. Wäre sie zufällig untheilbar, so würde dies Accidens aus einem Subjecte entspringen, dessen Daseyn noch nicht vollendet ist; es kann aber kein Accidens aus einem Subjecte entstehen, bevor dies Subject ganz existirt. Ferner: Wird die Materie für sich (ohne Form) gedacht, so muß sie unbestimmt, und zwar muß ihr alsdann diese Unbestimmtheit wesentlich eigen seyn. Die Materie aber, als solche, hat allemal Ausdehnung und Größe, d. i. Form; sie würde folglich durch die Trennung von der Form aufhören, Materie zu seyn, und in ein Nichts verschwinden. Hierauf führt Albert den Beweis, daß die Materie nothwendig mit der Form verbunden seyn müsse, und daß nur auf dieser Verbindung die Existenz der Körperwelt beruhe. Die Materie ist zwar die Grundlage des Körpers, und die Form ist von der Materie verschieden; die eine ist auch nicht die Ursache der andern; denn die Materie ist Etwas, und die Form ist Etwas; und ein Etwas als solches kann nicht die Ursache von einem andern Etwas, als solchem, seyn. Allein wenn auch die Form nicht bewirkt, daß die Materie, Materie ist, so bewirkt sie doch, daß die Materie, die ursprünglich nur secundum potentiam existirt, in die Wirklichkeit (actum) übergeht. In der Natur

 kann

kann aber die Materie nicht existiren, ohne wirklich zu seyn; und da sie die Wirklichkeit lediglich durch die Form erlangen kann, so ist auch ihre Verbindung mit der Form nothwendig. Albert fühlte offenbar die Schwierigkeiten, die in der Synthesis der Substanz und des Accidens liegen, wenn sie objectiv erklärt werden soll; er erwies mit der Aristotelischen Theorie nur die Nothwendigkeit der Synthesis; aber er erklärte sie nicht; die Verschiedenheit der Materie und Form nach Begriffen des Verstandes war unleugbar; aber eben so unleugbar auch, daß keine für sich ohne die andere vorgestellt werden könne. So blieb Albert in dem Dilemma befangen, entweder Materie und Form bloß für Begriffe zu nehmen, wobey die Wirklichkeit der Erfahrung verschwand; oder die Objectivität von Materie und Form schlechthin zu behaupten, und auf alle Erklärung ihrer Begreiflichkeit schlechthin Verzicht zu thun.

Alb. Magn. Opp. T. III. p. 179.

§. 698.

Eine geringere Schwierigkeit machte dem Albert die Erklarung der besondern Qualitäten

ten der Materie, des Warmen, Kalten, Trock- nen, Feuchten, Leichten, Schweren, der Farben u. w. Dieſen ſprach er, an und für ſich genommen, die Subſtantialität ab, und erklärte ſie für bloße Accidenzen. Man kann annehmen, daß jene Qualitäten Subſtanzen, und zwar entweder unkörperliche oder körperliche wären. Wird ihre unkörperliche Subſtantialität vorausgeſetzt, ſo können keine Körper aus ihnen zuſammengeſetzt werden; denn das Unkörperliche nimt keinen Raum ein, und kann folglich niemals Körper bewirken. Wird hingegen ihre körperliche Subſtantialität behauptet, ſo würde daraus fließen, daß ein Körper in demſelben Raume mehr Körper enthielte, und dennoch nur Ein Körper wäre. Ferner die Körper, in welchen jene Qualitäten ſich befinden, laſſen ſich von ihnen abſondern, und ſind für ſich beſtimte Körper; dieſe letztern gehören alſo nicht zum Weſen jener, und müßten daher, wenn jene auch für ſich Körper ſeyn ſollten, und dieſe mit ihnen verbunden wären, als Accidenzen von jenen betrachtet werden. Dazu komt, daß, wenn man jene Qualitäten abgeſondert denkt, ſo müßten ſie entweder ganz für ſich vorhanden ſeyn, und abſolut empfunden werden können, was doch der Erfahrung nach nicht möglich iſt; oder ſie müßten beſtändig das körperliche Subjeet, dem ſie inhäriren, wechſeln, und dies wäre nicht möglich, da ſie

doch in den Momenten des Uebergangs von einem körperlichen Subjecte zum andern als für sich bestehend müßten vorgestellt und empfunden werden können. Es ist also hieraus die Schlußfolge zu ziehen: Jene Qualitäten sind auch nicht körperlich, und überhaupt nicht substantiell. Freylich hat Albert diesen Satz hinlänglich erwiesen; nur läßt sich aus eben den Gründen darthun, daß auch die Substantialität der Form nicht statt finden könne, und so steht dies Raisonnement mit einem der wesentlichsten Puncte seines Systems im Widerstreite.

§. 699.

So wie die ontologischen Begriffe des Aristoteles durch die Art, wie Albert sie auffaßte, und durch den Sinn, welchen sein Zeitalter ihnen beylegte, oder die Anwendung, die es davon machte, manche Modificationen empfingen; so war dies auch der Fall in Ansehung der psychologischen Lehren des Aristoteles, die Albert commentirte, und mit manchen Zusätzen verbrämt, oder auch mit gewißen Abänderungen vortrug. Im Wesentlichen blieb er inzwischen der Aristotelischen Vorstellungsart getreu. Er unterschied die Seelenthätigkeit als eine absolute, und als eine relative, in

ihrer

ihrer Beziehung auf den Körper. In der der letztern Hinsicht, wo die Seele das Princip des Lebens und der körperlichen Bewegung ausmacht, ist sie, wie sie auch Aristoteles erklärt, die Form des Körpers; in der erstern Hinsicht ist sie eine für sich bestehende Kraft, die in ihren Wirkungen durch ihr eigenes Wesen bestimt wird. Sofern Albert die Seele als bloße Form des Körpers annahm, räumte er ihr auch eine mögliche Existenz und Bewegung im Raume ein, selbst nach dem Tode des Körpers; und er bezieht sich zum Beweise dieser Behauptung sogar auf magische Erfahrungen, die er gehabt habe. Nach ihrem Zusammenhange mit dem Empfindungsvermögen (anima sensitiva) glaubte er auch ihren Sitz im Körper angeben zu können. Allen fünf Sinnen ist die Empfindung gemeinschaftlich; es muß also einen gemeinschaftlichen Sinn (sensum communem) geben, der bey ihnen zum Grunde liegt. Dieser kann betrachtet werden als besonderer Sinn, und als gemeinschaftlicher Grundsinn. Als besonderer Sinn empfängt er von den Eindrücken der Sinnendinge die Formen derselben abstrahirt von der Materie, die sich den Sinnen mittheilen. Als gemeinschaftlicher Grundsinn aber ist er der Vereinigungspunct der Empfindungen (das Bewußtseyn), und das Vermögen, wodurch die mannichfaltigen Empfindungen verglichen,

unterschieden, und als Einem empfindenden Subjecte angehörig wahrgenommen werden. Die Seele nimt aber nicht bloß die Formen empfindbarer Gegenstände auf, die sich wirklich den Sinnen darbieten, und auf sie einwirken; sondern sie wird sich auch solcher Vorstellungen von Sinnengegenständen bewußt, wobey diese Gegenstände nicht gegenwärtig sind. Die bloße Fähigkeit, Eindrücke und Formen der Sinnenobjecte aufzunehmen, ist nur ein leidendes Vermögen; hingegen die Fähigkeit, dergleichen Formen aufzubewahren, sie wieder zum Bewußtseyn hervorzurufen, und nach neuen Combinationen umzubilden, muß eine thätige seyn. Die letztere scheidet sich in das Gedächtniß, die Einbildungskraft und die Dichtkraft; sie beruht an sich selbst auf einem innern Organe, deßen Wesen geistige Wärme (calidum spirituale) ist. Durch die Einbildungskraft und Dichtkraft grenzt die Phantasie an den Verstand; denn sie ist es auch, welche die Begriffe des Verstandes versinnlicht. Für alle jene Fähigkeiten nimt Albert verschiedene Stellen des Gehirns als die Sitze derselben an. Der gemeinschaftliche Grundsinn hat seinen Sitz vorn im Gehirne, wo die Nerven der fünf Sinne nach Albert's Meynung in Einen Mittelpunct zusammenlaufen, und das ihnen gemeinschaftliche Organ bilden. Dieser Mittelpunct ist

mar-

rkigt und feucht. Hinter demselben befin-
sich der Sitz der Einbildungskraft; wo-
ch die bestimten Formen der Sinnendinge
ildet werden. Dieser Theil des Gehirns
seiner Natur nach fester und kälter. In
Mitte des Gehirns, wo sich die meiste gei-
e Wärme befindet, hat das Vermögen der
griffe seinen Sitz, als thätiges Vermögen.
hintern Theile des Gehirns wohnt das
dächtniß, weil dieses verloren geht, wenn
r Theil des Gehirns verlezt wird. Der
chtungskraft wies Albert einen Plaz in
mittelsten Gehirnkammer an; auf die Verle-
g dieses Theiles des Gehirns folgt Wuth
Raserey. Daß das Empfindungsvermö-
überhaupt auf den Organen beruhe, suchte
ert durch besondere empirische Gründe zu
eisen. Daß die äussere Sinnlichkeit zum
rper gehöre, erhelle daraus, weil die wirk-
e Empfindung allemal die Gegenwart des
rpers voraussezt, und ein Körper nur dem
ern gegenwärtig seyn kann; folglich das
pfindungsvermögen selbst körperlich oder im
rper gegründet seyn muß. Auch die innern
pfindungen aber würden ohne körperliche
gane nicht möglich seyn. Sie betreffen al-
ndividuelle Formen nach Grösse und Figur,
die Bilder von dieser können nur in ei-
körperlichen Organe der Einbildungskraft
halten seyn. Ferner: Ein Mensch wird von

was

uns bald größer, bald kleiner vorgestellt; das Object, der Mensch, bleibt immer dasselbe; der Grund jener Verschiedenheit der Grösse in der Vorstellung kann also nicht in der Materie liegen, und auch nicht in der Form des Objects, da diese nicht eine Verschiedenheit ihrer eigenen Grösse bewirken kann. Er muß also auf der Natur des innern Organs beruhen, durch welches die Vorstellung bewirkt wird. Dieses Organ aber muß körperlich seyn, sofern es ein Mehr oder Weniger in der Vorstellung der Grösse eines Objects zuläßt. Da inzwischen Albert fühlte, daß er mit diesen Erklärungsgründen des Empfindungsvermögens die Seele zum Körper machen würde, so behauptete er einen nicht recht begreiflichen Unterschied zwischen einem Vermögen, das nur in und durch den Körper wirkt, dergleichen das Empfindungsvermögen seyn soll, und einem körperlichen Vermögen selbst.

Alb. M. de anima Opp. T. III.

§. 700.

Ueber die Natur des leidenden Verstandes, welchen Aristoteles im Gegensatze mit dem thätigen annahm, war unter den arabischen

Aus-

Auslegern desselben, namentlich dem Avicenna und Averrhoes, Streit entstanden. Der leztere scheint dem Körper einen Antheil an dem leidenden Verstande beygelegt zu haben, soferne er auch mit dem Tode des Körpers verloren geht, und bloß die thätige Verstandeskraft, die aber ohne den leidenden Verstand keine Begriffe hat, und also auch keine Erkentniß bilden kann, übrig bleibt. Avicenna hingegen nahm auch den leidenden Verstand als wesentlich vom Körper verschieden an, erklärte ihn für ein reines mit der Materie unvermischtes Vermögen, das keine Individualität habe, und deßen Leiden nicht, wie das Leiden eines Körpers, vorgestellt werden dürfe. Dieser leidende Verstand ist zwar nicht der thätige (die Vernunft), aber er ist doch ein Theil desselben, und gehört wesentlich zu ihm. Ueberhaupt ist die Seele die vollendete Form des Menschen, die die Vernünftigkeit ausmacht. Sie ist ein unkörperliches Wesen, und mit allen den Kräften ausgerüstet, die nothwendig zu ihr als Seele gehören. Sie hat zwar verschiedene Vermögen, der Empfindung, der Ernährung, des Denkens; aber ist darum nicht minder Eine Substanz, in welcher sich alle jene Vermögen vereinigen. Sie gehört nicht zu den Naturformen, welche sich aus der Materie entwickeln, oder in ursprünglicher Nothwendigkeit mit der Materie verbunden sind; sondern sie

ist eine absolut für sich bestehende Form, die der Körper von aussen empfängt. Dem gemäß ist auch der leidende Verstand wesentlich vom Körper verschieden. Der Verstand ist zwar durch gewiße Kräfte mit dem Körper verbunden und vermischt; aber er ist doch an und für sich ein Vermögen des Seelenwesens überhaupt. Auch ist er nicht unmittelbar mit dem Körper verbunden, sondern mittelst des Empfindungsvermögens, der Einbildungskraft, und der Dichtkraft, deren Vereinigung mit dem Körper eine unmittelbare ist. Der Verstand ist also kein organisches Vermögen des Körpers, und überhaupt keine Form desselben als solchen. Er ist nicht von aller Realität getrennt; denn da würde er ein bloß mögliches Ding seyn; aber wohl von aller Individualität, indem er sonst nicht alle möglichen Formen und Begriffe befassen könte.

Albert. Magn. de anima Opp. T. III. p. 140.

§. 701.

Der leidende Verstand ist ein bloß leidendes Vermögen, ein Vermögen der Receptivität, worinn die Möglichkeit der Begriffe gegründet ist. Durch ihn allein könten wir aber noch nicht denken, uns noch nicht der mögli-

chen

chen Begriffe als wirklicher bewußt werden; denn das Denken ist ein Handeln, und es widerspricht der Natur des leidenden Verstandes, daß er ein thätiger sey. Folglich muß der Seele noch ein thätiger Verstand (intellectus agens) eigen seyn, der die möglichen Begriffe zur Wirklichkeit erhebt, und dadurch im bestimten Sinne denkt. Der leidende Verstand ist daher mit der Farbe zu vergleichen, die ein Gegenstand haben kann; der thätige mit dem Lichte, das dem Gegenstande wirklich die Farbe ertheilt. Natürlich ist auch der thätige Verstand kein organisches Vermögen des Körpers, sondern eine reine, mit der Materie unvermischte, Kraft, deren Wesen in bloßer Thätigkeit besteht, weil ihr durchaus kein Leiden zukomt. Das Leidende ist nie ohne das Thätige; also gehört auch der thätige Verstand zum Wesen jeder Seele; und ist in jeder Seele besonders vorhanden. Eine Weltseele, welche die gemeinschaftliche Quelle aller Verstandeskräfte der Menschen sey, leugnete Albert. Aber er behauptete doch einen Zusammenhang des menschlichen Verstandes mit dem göttlichen, und suchte diesen Zusammenhang im Geiste der Alexandriner und Neu-Platoniker zu erklären. Nur verlor er sich freylich hier in dunkle und mystische Träume, da er den Neoplatonismus, der sich schon in seiner vollkommensten Darstellung im Plotin-

 schen

schen Systeme nicht auf deutliche Begriffe stützte, in einer noch ungleich verworrenern und entstellten Form aus den Werken des Dionys des Areopagiten, und der Araber kennen lernte. Albert nahm übrigens auch ein Vermögen der Vernunft an, das auf den Willen Einfluß habe, und diesen lenke. So ist seine Synderesis (συντηρησις), deren Kentniß er den Kirchenvätern verdankte, zu verstehen. Aber die Natur dieser praktischen Vernunft hat er nicht weiter erörtert.

Alb. Magn. de anima Opp. T. III. p. 166. cf. T. XVIII. p. 465.

§. 702.

Da Albert mit den Peripatetikern verschiedene Vermögen der Seele statuirte, so konte er die auch schon von seinen Vorgängern und Zeitgenossen gar sehr ventilirte Frage nicht umgehen, ob und wie die Seele, ungeachtet jener Verschiedenheit ihrer Vermögen, eine Substanz seyn könne. Die damaligen Philosophen hatten sich bereits über diesen Punct in mehr Parteyen getrennt. Einige behaupteten eine substantielle Verschiedenheit der Seelenkräfte; andere leugneten dieselbe. Die Anhän-

Anhänger der ersten Parten waren aber auch mit einander in der Bestimmung dieser Verschiedenheit nicht einig. Sie nahmen entweder nur zwey substantielle Kräfte an, das Vergängliche und das Unvergängliche im Seelenwesen überhaupt, die beyde nicht in Einer und derselben Substanz bestehen könten, und rechneten zu jenem das Vermögen der Empfindung und der Vegetation, zu diesem die Vernunft. Oder sie nahmen drey substantielle Kräfte als wesentlich von einander verschieden an, das Vermögen der Vegetation, der Empfindung, und die Vernunft. Die Gründe aber, deren sich beyde Parteyen zum Erweise der substantiellen Verschiedenheit der Seelenkräfte überhaupt bedienten, waren dieselben. Das Empfindungsvermögen und das Ernährungsvermögen des Menschen beziehen sich auf das Vergängliche, und sind selbst von vergänglicher Natur; das Vernunftvermögen aber drückt ein Unvergängliches aus; beyde aber, das Vergängliche und das Unvergängliche, können nicht Eine Substanz seyn. Auch entwickeln sich diese Vermögen zu verschiedenen Zeiten; das Ernährungsvermögen äussert sich zuerst; dann folgt das Empfindungsvermögen; und zuletzt entwickelt sich die Vernunft. Wenn nun alle zu Einer Substanz gehörten, so müßten sie sich zugleich äussern; da sie aber eines nach dem andern in der Zeit gleichsam entste-

 hen,

hen, so setzen sie auch verschiedene Substanzen voraus, denen sie inhäriren. Noch fügte Albert den vorgebrachten Grund hinzu, daß zwar die Vermögen der Ernährung und der Empfindung in den Anlagen der Materien gegründet wären, und aus diesen hervorgiengen; hingegen die Vernunft komme von aussen in den Menschen; und auch dieß beweise, daß sie sich nicht auf Eine Substanz zurückführen lassen. Diese Gründe widerlegt Albert nicht unmittelbar; er stellt dem Satze, den sie beweisen sollten, nur andere Gründe entgegen. Angenommen, daß drey Substanzen, als eben so viel verschiedene Principien des Seelenwesens, im Menschen vorhanden wären, so muß man wieder nach einem Principe fragen, welches sie mit einander und mit dem Körper vereinigt. Dieses Princip würde denn doch nur auf Eine Substanz des Seelenwesens hindeuten. Ferner: Substanzen, die wesentlich von einander verschieden sind, sind nicht in einander enthalten, oder supponiren einander nicht im Begriffe. Das Empfindungsvermögen aber supponirt in seinem Begriffe das Vermögen der Ernährung, und das Denkvermögen der Vernunft supponirt wieder das Empfindungsvermögen. Eines dieser Vermögen könte in der Seele nicht ohne das andere seyn. Sie müssen also, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Aeusserung und Entwickelung in der Zeit,

in

in eben der Substanz der Seele ihren Grund haben, in welcher das Vernunftvermögen ihn hat, d. i. in Einer und derselben Substanz. Das Resultat demnach, welches Albert zog, war, daß die Seele eine einzige nicht zusammengesetzte Substanz sey, die den Grund verschiedener Vermögen enthalte (totum potestativum), aber nichts desto weniger einfach und untheilbar sey.

Alb. Magn. de anima Opp. T. III. p. 186.

§. 703.

Ward auch die Seele als Eine Substanz betrachtet, so konten ihr doch verschiedene Kräfte zukommen, und selbst die angenommene Verschiedenheit der Vermögen der Seele in Einer Substanz ließ mit Wahrscheinlichkeit auf eine Verschiedenheit der Grundkräfte schließen. Auf der andern Seite schien sich aber auch eben eine Verschiedenheit der Grundkräfte nicht mit der absoluten Einfachheit der Seelensubstanz zu vertragen. Daher entstand die Untersuchung: Sind die verschiedenen Vermögen der Seele in mehrere, oder nur in Einer Kraft gegründet? Einige Philosophen hatten Gedächtniß, Verstand und Willen auf Eine

Grundkraft zurückgeführt. Dagegen ließen sich aber aus einer freylich nicht tief genug eindringenden Beobachtung des empirischen Bewußtseyns manche Einwürfe vorbringen. Aristoteles hatte mehr verschiedene Grundkräfte der Seele statuirt; ihm hatten die Araber beygepflichtet, und auch Albert tritt auf seine Seite. Er nimt nur Eine Grundkraft an, die sich in verschiedenen Vermögen äussert, so wie die Substanz der Linie sich zum Geraden und Krummen, die Substanz der Zahl zum Geraden und Ungeraden modificirt. Die Grundkraft der Seele ist überhaupt die Vollkommenheit des Körpers. Diese zeigt sich zuvörderst in der absolut vernünftigen Seele, und hier macht sie den thätigen Verstand aus. Sie zeigt sich zweytens als Vollkommenheit des Körpers überhaupt, sofern dieser noch von edelerer Natur, entfernter von den Contrarietäten, und eben dadurch der Natur des Himmels verwandter, als bey welcher gar keine Contrarietäten statt finden, vorgestellt wird, und hier ist sie der leidende Verstand. Sie zeigt sich drittens als Vollkommenheit eines bestimten individuellen Körpers; und da ist sie das Empfindungsvermögen. Endlich zeigt sie sich als Vollkommenheit eines natürlichen (organischen) Körpers, und hier ist sie das Vermögen der Ernährung. So lassen sich nach Albert alle verschiedene Seelen-

lenvermögen aus einer einzigen Grundkraft der Seele herleiten.

Alb. Magn. Opp. T. XVIII. p. 391. Summ. Theol.

§. 704.

Wie ist aber die Einfachheit der Seele, das Daseyn eines von aller Materie abgesonderten Geistes, folglich auch das Daseyn der absoluten Seele nach dem Tode des Körpers, vorzustellen? Albert erklärte die Seele für eine unräumliche Substanz; sie ist kein Körper, also nicht ausgedehnt, und kann auch keinen Raum erfüllen. Gleichwohl behauptete er, daß nicht mehr Seelen in demselben Orte seyn könten; denn jede Seele ist eine absolute Kraft, und mehr Kräfte in demselben Orte würden zu Einer Kraft werden müssen, was der Voraussetzung von der Mehrheit der Seelen widerspricht. Durch diese Behauptung hob Albert wieder auf, was er in der vorherigen gesetzt hatte. Da die Körper theilbar sind, die Seele aber untheilbar, so ist sie einem Puncte zu vergleichen. Jene absolute Einfachheit, die der Gottheit zukomt, komt der Seele inzwischen nicht zu. Denn weil das

Daseyn der Seele zufällig ist, so besteht sie immer ihrem Wesen nach aus einem Subjecte und der Existenz desselben. Es findet also insofern in ihrem Verhältnisse zur Gottheit eine Zusammensetzung statt (aus Subject und Existenz), welche bey der Gottheit nicht eintritt. Daß Subject nicht ohne Existenz, und diese nicht ohne jenes, vorgestellt werden kann; daß beyde Begriffe also immer nothwendig zusammenfallen, wurde hierbey von Albert gänzlich übersehen. Die Emanation der Seele aus der Gottheit leugnete Albert schlechthin, weil dadurch die Seele der Gottheit gleich gemacht werde, was vermöge ihrer endlichen Natur und ihres Hanges zur Sünde nicht geschehen kann. Nun blieb aber noch eine Frage übrig, eben dieselbe, welche die Philosophen im Anfange dieses Jahrhunderts so sehr beschäfftigte: Wie ist die Seele mit dem Körper verbunden; wie kann sie durch diesen wirken? Das Mittel der Vereinigung von Seele und Körper, antwortete Albert, ist dasjenige, was das Unvollkommenste in der Seele, und das Vollkommenste im Körper ist. Das letztere ist die Empfänglichkeit der körperlichen Organe für Empfindung von Eindrücken, die in der natürlichen Wärme des Körpers ihren Grund hat. Jenes erstere ist ein feiner flüchtiger Geist (spiritus fantasticus), der die Formen, welche die Organe aufgenommen haben, zum Be-

wußt-

wußtseyn der Seele bringt, und ebenfalls feuriger Natur ist.

Alb. Magn. Summ. theol. P. II. Tract. IV. quaest. 13. membr. 1. Cf. P. II. Tract. I. quaest. 4. membr. 2. artic. 5.

§. 705.

Auch der Streit über den Anfang und die Ewigkeit der Welt wurde vom Albert berührt. Daß er sich dabey für die Lehre von der Schöpfung erklärte, und die Partey der Araber und ältern Alexandrinischen Philosophen, welche meistens das Gegentheil behaupteten, verließ, war schon dem Kirchenglauben gemäß. Aber er hatte auch eigenthümliche Gründe für seine Vorstellungsart. Dem Aristoteles wirft er Widersprüche in seinen Beweisen vor; er nehme Sätze dabey an, von denen er anderweitig das Gegentheil annehme. Ueberhaupt, meynt Albert, folge aus den Argumentationen des Aristoteles nicht mehr, als daß die Welt nicht mechanisch durch Naturursachen entstanden seyn könne; sie könne aber doch auf eine übernatürliche Art erschaffen seyn. Will man eine ewige Schöpfung behaupten, so ist das mit dem Begriffe eines Geschöpfes

unverträglich; denn vor dem Daseyn des Geschöpfes geht immer das Nichts her; das Geschöpf ist also immer entstanden. In der Allmacht Gottes liegt freylich der Grund der Möglichkeit, daß Gott von Ewigkeit her schuf; aber nach der Weisheit Gottes war keine ewige Erschaffung zulässig; denn das Geschöpf (die Materie) muß hervorgebracht werden, und das konte nur in der Zeit geschehen.

Alb. Magn. Summa Theol. P. II. Tract. XIII. quaest. 77. membr. 2.

§. 706.

Daß Albert ganz vorzüglichen Fleiß auf die Bearbeitung der rationalen Theologie wenden würde, ließ sich schon nach dem Geiste des Zeitalters erwarten; und er hat es auch in der That nicht daran fehlen lassen. Er stellt zuvörderst mehr Beweise für das Daseyn Gottes auf, die er theils von seinen Vorgängern, dem Aristoteles, den Kirchenvätern, entlehnte, theils, so weit unsere historische Kentniß reicht, selbst erfand. Zu den letztern möchten folgende Argumentationen zu rechnen seyn. **Erstlich:** Es wird der Satz vorausgesetzt: Ein Ding hat sein Daseyn von einem Andern, sofern

bey

bey ihm Existenz überhaupt, und bestimtes individuelles Daseyn verschieden sind. Dieser Satz ist aber anwendbar auf alle in der Welt vorhandne Dinge. Bey allem ist das Daseyn überhaupt, und das Subject des individuellen Daseyns verschieden; sie haben demnach alle ihr Daseyn von einem andern Dinge. Nun ist der Grund der Existenz des individuellen Dinges in einem individuellen Dinge enthalten; der Grund des Seyns überhaupt kann in keinem individuellen Dinge, mithin auch nicht in der Welt: sondern er muß in einer allgemeinen Ursache ausserhalb der Welt liegen. Diese erste allgemeine Ursache der Welt ist Gott. Zweytens: Dasjenige, was in allen seinen Theilen hervorgebracht ist, muß auch als Ganzes hervorgebracht seyn. Es kann sich aber nichts selbst hervorbringen; das Hervorgebrachte muß folglich einen Grund ausser ihm haben. Wenn demnach ein Ganzes vorhanden ist, das aus Theilen besteht, die hervorgebracht sind, so muß auch jenes hervorgebracht seyn, und da es sich nicht selbst hervorgebracht habe, so muß eine allgemeine Ursache ausser ihm existiren, durch welche es hervorgebracht. Diese kann nicht selbst wieder hervorgebracht seyn; sie ist also die Gottheit, und diese ist der Schöpfer der Welt. Drittens: Eine Reihe fortschreitender Ursachen in's Unendliche kann nicht angenommen werden;

das war ein Aristotelischer Grundsatz, den auch Albert anerkannte. Es fließt aber daraus, daß alle möglichen Ursachen, die es in der Welt geben kann, eine Grundursache haben müssen, in die sie sich, wie alle individuelle Begriffe in einen Gattungsbegriff, verlieren. Diese Grundursache ist in ihrem Daseyn nothwendig. Nothwendiges Daseyn komt allem demjenigen zu, deßen Nichtexistenz schlechterdings nicht vorausgesetzt werden kann; bey deßen Daseyn also das Merkmal des Bloß Möglichen oder Zufälligen gänzlich ausgeschlossen ist. Nun aber kann dieser Charakter des Nothwendigen bloß demjenigen beygelegt werden, zu deßen Daseyn weiter kein inneres oder äußeres Princip vorausgesetzt werden mag; denn bey demjenigen, in Ansehung deßen sich ein solches Princip noch voraussetzen läßt, gilt die nothwendige Existenz nicht, weil es doch ohne dieses Princip nicht vorhanden seyn würde. Die erste Grundursache, das Urprincip, hängt von keiner andern Ursache ab. Es ist folglich ausser ihm kein Wesen, deßen gesetztes Nichtseyn die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Urprincips aufhöbe. Eben so wenig aber hängt die erste Grundursache von einem innern Principe ab. Diese Abhängigkeit von einem innern Principe tritt bey jedem Dinge ein, das Theile hat, die Beschaffenheit der Theile sey welche sie wolle. Denn hier wird das Daseyn des Ganzen be-

dingt

dingt durch das Daseyn der Theile; und wenn angenommen wird, daß einer oder mehr dieser Theile nicht existirten, so ist eben damit die Existenz des bestimten Ganzen aufgehoben. Vor dem Urwesen aber ist überall nichts weder der Wirklichkeit, noch der Denkbarkeit nach vorhanden; alles, was ist, ist durch dasselbe und in ihm da; es hängt also von keinem anderweitigen Principe überhaupt ab. Wäre das Urwesen nicht nothwendig, so könte es doch existiren; dann gienge vor seinem wirklichen Daseyn das mögliche Daseyn her; es geht aber überall nichts vor ihm her; folglich muß es nothwendig seyn. Auch würde endlich daraus, daß das Urwesen nicht nothwendig existirte, folgen, daß gar nichts existirte; denn bey dieser Voraussetzung könte das Urwesen auch nicht vorhanden seyn; und wenn einmal gesetzt wird, daß es nicht vorhanden wäre, so ist überall nichts vorhanden. Viertens: Das Nichtseyn kann nicht vor dem Seyn hergehn, weil das Nichtwirkliche nur aus dem Wirklichen erkannt wird, also das Positive vor dem Negativen gegeben seyn muß. Wer folglich eine reine ursprüngliche absolute Existenz leugnet, räumt dieselbe eo ipso ein. Denn man kann ihn fragen: Was er leugne? und er wird antworten: Das absolute Seyn. Er nimt also doch ein absolutes Seyn an, bevor er es leugnet. Dieses

ses reine absolute Seyn komt nun der Gottheit zu, und diese ist also nothwendig.

Gegen die Kritik sind alle diese Argumentationen für das Daseyn Gottes nicht haltbar. Bey der erstern beruht die Unterscheidung des individuellen Daseyns von einem allgemeinen auf einer logischen Täuschung. Das individuelle Daseyn ist nur durch allgemeine möglich, und jenes ohne dieses ist nichts. Es folgt also aus der Argumentation nur das Daseyn einer Realität überhaupt, nicht aber das Daseyn einer von der Welt verschiedenen Realität, die zugleich die Ursache der Welt enthalte, wie sich Albert die Gottheit dachte. Die zweyte Argumentation beruht auf einer petitio principii. Aus der Zufälligkeit der Theile der Welt wird geschlossen, daß das Ganze hervorgebracht seyn müsse. Die Welt könte aber in ihren Theilen immer bedingt seyn, und das Ganze wäre unbedingt; nur daß denn die Reihe der Bedingungen unendlich wäre. Bey der dritten Argumentation war es ebenfalls ein willkührlich angenommener Grundsatz, daß kein endloser Fortschritt von Ursachen statt haben könne. Auch folgt daraus nicht Ein nothwendiges Urprincip, wenn auch der Satz eingeräumt wird. Denn es lassen sich mehr unbedingte Ursachen denken. Der Beweis der Nothwendigkeit eines Urwesens, der hier und in der vierten Argumentation geführt wird, beweist nur die Nothwendigkeit eines Urseyns überhaupt; nicht

nicht aber die Nothwendigkeit einer von der Welt verschiedenen Gottheit.

§. 707.

Nach der Beschaffenheit der Gründe, aus denen Albert das Daseyn Gottes folgerte, bestimte er auch die Prädicate Gottes so, wie jene es zuließ. Das Wesen Gottes ist die höchste Einfachheit. Dieser entspricht ausser Gott gar kein anderer Gegenstand, auch wenn er einfach genannt wird. So heißt die numerische Einheit einfach; aber es wird in ihr doch immer etwas gedacht, das von andern verschieden ist; sie besteht also aus zwey Begriffen, und kann nicht mit der göttlichen Einfachheit verglichen werden, die auf dem Begriffe einer schlechterdings untheilbaren Einheit beruht. Eben so heißt der Punct einfach; aber da er bald diese, bald jene Lage im Raume haben kann; so besteht er nicht minder aus zwey Begriffen. Die Realität der Gottheit ist dadurch absolut einfach, daß ausser ihr durchaus nichts ist, wovon sie unterschieden werden könte. Eine solche einfache Realität läßt sich freylich nicht anschauen; daher kann sie auch in der Erfahrung nie angetroffen werden; sondern sie komt lediglich der Gottheit zu. Mit dieser Erklärung

rung

rung der Einfachheit Gottes schien die gleichwohl angenommene Mehrheit der Prädicate Gottes im Widerstreite zu stehn; aber Albert leugnete auch diese Mehrheit der göttlichen Prädicate in Hinsicht auf Realität; die göttliche Vollkommenheit bleibt immer nur überhaupt Eine, wenn sie gleich verschieden benannt wird. Eine nothwendige Folge der Einfachheit Gottes ist seine Unkörperlichkeit; denn alles Körperliche ist theilbar, aus Materie und Form zusammengesetzt, und kann also nicht einfach seyn. Es fiel hierbey inzwischen die Frage ein: Da die Wirklichkeit durch die Form entsteht, ob auch das Wesen der Gottheit für Form zu halten sey? Albert half sich hier, wie seine Zeitgenossen, und die ältern Alexandrinischen Philosophen, durch einen Machtspruch. An und für sich ist die Form ohne die Materie nichts; denn die Materie gewährt erst das Subject, welchem die Form inhärirt; so wie umgekehrt die Materie ohne die Form keine Wirklichkeit hat. Nennt man demungeachtet die Gottheit eine Form, so muß das Merkmal der Materie schlechthin ausgeschlossen seyn. Dann wäre aber die Gottheit als Form keine vollendete Realität. Nach dem Albert ist die Form auf die Gottheit bezogen in einem ganz andern Sinne zu verstehen, als in ihrer Beziehung auf die Materie. Die Gottheit ist der Realgrund des Daseyns der Dinge und ihrer

bestim-

bestimmten Form, ohne darum in diesen Dingen selbst dem Seyn oder der Form nach zu existiren. Sie kann also die Form aller Formen, oder das Princip aller Form genannt werden, ohne selbst im gewöhnlichen Sinne Form zu seyn.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 537. T. XVII. p. 73 sq. T. III. Metaphys. p. 867.

§. 708.

Mit der absoluten Einfachheit Gottes hängt auch nothwendig zusammen, daß zwischen seinem Daseyn (Existenz) und seiner Wesenheit (Quiddität) kein Unterschied ist, so wie bey endlichen Dingen. Wäre ein solcher Unterschied, so würde das Daseyn Gottes nicht durch seine Wesenheit bestimmt, sondern durch eine äussere Ursache; das erste, nothwendige, absolut einfache Wesen kann aber keine äussere Ursache haben. Ferner das Daseyn Gottes hätte seine Ursache entweder in sich selbst, oder in dem Wesen Gottes; das letztere kann nicht der Fall seyn, indem das Wesen Gottes hier Ursache seiner Existenz würde, was sich widerspricht; das erstere aber kann aber eben so wenig der Fall seyn, weil sonst das Daseyn Gottes Ursach und Wirkung

von sich selbst zugleich wäre, was sich ebenfalls widerspricht; es kann also zwischen der Existenz und dem Wesen Gottes gar kein Unterschied seyn. Man kann demnach überhaupt nur von der Gottheit sagen, daß sie existirt; denn ihre Existenz macht ihr Wesen, und ihr Wesen macht ihre Existenz aus. Aus diesen Bestimmungen der Natur der Gottheit fließt unmittelbar ihre Einzigkeit. Gesetzt, man wollte mehr nothwendige Wesen annehmen, so würden sie entweder durchaus einerley oder verschieden seyn. Wären sie durchaus einerley, machten sie auch nur Ein Einziges Wesen aus; denn ohne Verschiedenheit kann keine Mehrheit seyn. Wären sie aber verschieden, so würde Eins den Mehrern gemeinsam seyn, und durch die Differenzen würden sie eingeschränkt. Das Allgemeine kann aber überhaupt nur eingeschränkt werden entweder durch die Differenz, wie die Gattung, oder durch eigenthümliche Accidenzen, wie die Individuen einer Gattung. Dann wäre das Allgemeine seinem Daseyn nach abhängig, und überdem würde die Existenz vom Wesen verschieden seyn, weil die Gattung als specifisch durch die Differenz existirt, und die Invidiuen durch die Accidenzen individuell existiren.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 538. Daß aus der Einerleyheit oder Mehrern die Einzigkeit

keit derselben folge, weil sie zusammenfallen, gilt nur von diesen Mehrern in Hinsicht auf ihre inneren Bestimmungen; aber nicht in Hinsicht auf die äusseren. Hier können Dinge durchaus einerley seyn, und sind doch numarisch verschieden. Albert ist durch die Amphibolie der transscendentalen Reflexionsbegriffe getäuscht worden.

§. 709.

Ist Gott nothwendig, einfach und einzig, so ist er auch unveränderlich. Er kann nicht in seinem Orte und aus demselben bewegt werden, weil seine Existenz überhaupt keine räumliche ist, und nur den Körpern, die im Raume existiren, Bewegung zukommt. Er kann auch nicht verändert werden in Ansehung der Form; denn in ihm ist keine reelle Verschiedenheit, und diese findet gleichwohl in einem Subjecte statt, bey welchem eine Form auf die andere folgt. Er ist endlich unveränderlich in Ansehung der Accidenzen aus demselben Grunde; denn hätte er Accidenzen, so müßten Subject und Existenz bey ihm verschieden seyn, was sie nicht sind. Den Einwürfen, welche man der Unveränderlichkeit Gottes entgegensetzte, daß er nicht von Ewigkeit, sondern in der Zeit geschaffen

habe; daß er itzt wolle, ein Geschöpf solle sterben, von dem er vorher wollte, daß es lebte, welches Veränderungen im göttlichen Willen voraussetze, wich Albert durch Machtsprüche und Sophistereyen aus. Gott, sagt er, hat von Ewigkeit gewollt, daß die Welt in der Zeit erschaffen werde; es gehe also in ihm keine Veränderung vor, wenn sie nun wirklich in der Zeit geschaffen wird. Eben dasselbe gilt von dem Leben und Sterben, und überhaupt von den Veränderungen der Geschöpfe. Ferner bey einem unveränderlichen Wesen kann Nichthandeln mit Thätigkeit wechseln, ohne eine innere Veränderung; bloß die äußeren Verhältnisse ändern sich. Die Sonne schmelzt Wachs und dörrt den Thon, ohne sich zu verändern. Daß dieß ein Machtspruch sey, um die Unveränderlichkeit Gottes zu retten; daß Albert sich dadurch in Widersprüche verwickele, da bey Gott keine äussere Verhältnisse statt finden können, und wenn sie statt fänden, eine Veränderlichkeit Gottes in Hinsicht auf sie allerdings einträte, fühlte er nicht.

Alb. Magn. Opp. T. XVII. p. 84 sq. Summa theol. P. I. Tract. IV. quaest. 21.

§. 710.

Aus der Nothwendigkeit und Einzigkeit Gottes folgerte Albert weiter die Allmacht deſſelben, und ſeine Schöpfung alles Vorhandenen. Auſſer der Gottheit iſt nichts durch ſich ſelbſt, ſondern alle Dinge verdanken ihr Daſeyn einem Andern. Nun geht entweder der Fortſchritt der Urſachen ins Unendliche; oder es muß eine letzte Urſache angenommen werden, die nicht mehr Wirkung iſt; oder man müßte ſich ein Princip denken, das von ſeiner eigenen Wirkung verurſacht würde; oder man muß ein abſolut nothwendiges Weſen ſtatuiren. Ein endloſer Fortſchritt der Urſachen iſt unmöglich; das war ein Ariſtoteliſcher Grundſatz, den Albert unbedingt anerkannte. Eine letzte Urſache, die noch von der nothwendigen Gottheit verſchieden wäre, kann es nicht geben, weil dieſes unvermeidlich zur Behauptung von zwey nothwendigen Urweſen führen würde. Daß eine Wirkung Product von ſich ſelbſt ſey, iſt ein Widerſpruch. Dennoch bleibt das abſolut nothwendige Weſen allein als die Urſache alles Vorhandenen übrig. Gott muß aber alles Vorhandene aus Nichts erſchaffen haben. Soll eine ewige Materie angenommen werden, welcher etwa die Gottheit die Weltform mitgetheilt habe, ſo würde man damit

der Gottheit absprechen, daß sie Princip alles Vorhandnen sey, weil alsdann von Ewigkeit noch Etwas neben ihr vorhanden wäre. Die Allmacht Gottes behauptete Albert übrigens ganz unbedingt, ohne sich durch irgend eine der Schwierigkeiten abschrecken zu lassen, die entstehn, wenn die Allmacht im Verhältnisse zu andern göttlichen Eigenschaften betrachtet wird. Die göttliche Allmacht ist nach ihm durchaus schrankenlos; sie wird weder durch den Willen, noch durch die Gerechtigkeit Gottes bedingt; Gott kann selbst das Unmögliche hervorbringen, wiewohl er es nach seiner Weisheit und Güte nicht thut.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 539. T. XVIII. p. 5. Summa theolog. P. I. tract. XVIII. quaest. 77. memb. 1 sq.

§. 711.

Wird Gott als Schöpfer vorgestellt, so muß er auch als verständiger Schöpfer gedacht werden. Die ganze Schöpfung drückt Zweckmäßigkeit aus, und das könnte sie nicht, wenn der Gottheit nicht Verstand zukäme. Auch wirken nur die körperlichen Kräfte blindlings nach mechanischen Gesetzen; die Kraft der

der Gottheit aber ist keine körperliche Kraft, sondern eine solche, deren Wirksamkeit nur durch einen Verstand bestimmt werden kann. Wie läßt sich inzwischen die Natur des göttlichen Verstandes denken? — Der Verstand Gottes ist nie leitend oder bloß contemplativ, sondern durchaus thätig, und in dieser ununterbrochenen Thätigkeit desselben besteht die Erkenntniß Gottes. Diese Erkenntniß darf aber weder als eine allgemeine, noch als eine individuelle vorgestellt werden. Sie ist nicht allgemein, weil das Allgemeine nur das Mögliche, nicht das Wirkliche enthält. Der Begriff des Thiers überhaupt ist nicht der Begriff eines wirklichen individuellen Menschen. Der thätige Verstand aber stellt nicht das bloß Mögliche, sondern immer das Wirkliche dar. Auf der andern Seite ist auch die Erkenntniß des göttlichen Verstandes nicht individuell; denn die individuelle Erkenntniß wird durch den Gegenstand bestimmt; die Erkenntniß Gottes aber ist vom Gegenstande unabhängig. Gott erkennt also überhaupt die Dinge nicht, sofern sie als Geschöpfe von Ihm gesondert sind; er erkennt sie vielmehr durch sein eigenes Wesen, indem er sich als Schöpfer derselben denkt. Der göttliche Verstand ist aber der allervollkommenste. Er ist zugleich lebendiges Princip alles Nachdenkens, und es kann daher keiner Er-

Erkenntniß nichts verborgen seyn, da alles durch ihn sein Daseyn hat. Ferner der Verstand enthält den Begriff oder die Form des Gegenstandes; denn hierauf beruht das Wissen; das Wissen aber ist nun desto reiner und vollkommner, je abgesonderter die Form von der Materie gedacht wird; nun ist der göttliche Verstand das erste Princip aller Dinge; er enthält also die von aller Materie reinste Form, und ist an sich selbst die höchste Einfachheit; die Wissenschaft des göttlichen Verstandes ist demnach auch die vollkommenste. Das Verhältniß des göttlichen Verstandes ist zu den endlichen Dingen dasselbe, wie zu den unendlichen; beyde Gattungen von Dingen treffen aufs genaueste mit der göttlichen Erkenntniß überein, und die Wissenschaft des Endlichen ist daher in Gott eben so vollkommen, wie die Wissenschaft des Unendlichen.

Albert. Magn. Opp. T. V. p. 540 sq. Metaph. T. III. p. 397.

§. 713.

Gegen die obige Vorstellungsart des Albert, die freylich mit der Rechtgläubigkeit der Kirche harmonirte, waren schon damals Einwürfe

würfe gemacht worden, aus denen mehr als zu deutlich sowohl die Unhaltbarkeit jener, als das Unvermögen der menschlichen Vernunft überhaupt erhellte, sich jemals einer theoretischen Erkentniß der göttlichen Eigenschaften bemächtigen zu können. Wenn der göttliche Verstand Ideen hat, die das Wesen der Dinge darstellen, so ist er selbst der Inbegriff alles Wirklichen; und da dieses Wirkliche ein Mannigfaltiges ist, so wird die Einfachheit des göttlichen Verstandes damit aufgehoben. Die Wissenschaft der Allheit ist unmöglich ohne die Wissenschaft des Einzelnen, und die letztere kann nicht seyn ohne Unterscheidung der Begriffe, das ist im göttlichen Verstande ohne wesentliche Verschiedenheit der Dinge. Alberts Antwort auf diesen Einwurf, daß die Begriffe oder Formen der Dinge im göttlichen Verstande zur Einheit verbunden, wie in ihrem Grunde die Folgen, nicht aber abgesondert, existirten, gleich dem Lichte der Sonne, das nur in den Körpern, die es bestrahle, sich mehrfach offenbare, an sich aber Ein Licht sey, räumte ihn nicht auf eine befriedigende Weise aus dem Wege. Ein anderer Einwurf betraf die Möglichkeit der göttlichen Erkentniß in ihrer Beziehung zur Unendlichkeit der Dinge. Es könne erstlich keine Unendlichkeit von Dingen geben, weil der Begriff sich gar nicht vollenden lasse, und also überhaupt undenkbar ist.

 Bey

Bey dieser Voraussetzung wäre die göttliche Erkentniß des Unendlichen schlechthin unmöglich, weil der Gegenstand unmöglich ist. Wollte man aber auch die Existenz einer endlosen Reihe von Dingen behaupten, so würde doch immer ein Begriff (Erkentniß) derselben unmöglich seyn. Ueber die objective Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Unendlichkeit von Dingen entscheidet Albert nichts, und von der Seite blieb jener Einwurf von ihm ganz unberührt. Jene objective Möglichkeit des Unendlichen aber vorausgesetzt, entschied er mit einem Machtspruche, daß das Unendliche sich allerdings erkennen lasse. Die von ihm hinzugefügte Bedingung, das Besondere müsse alsdenn nur nicht einzeln vorgestellt werden, war überflüssig; denn der Verstand, der das Unendliche im Allgemeinen zu umfassen vermag, kann es auch im Besondern umfassen. Ein dritter Einwurf galt der Unveränderlichkeit Gottes in Beziehung derselben zur göttlichen Erkentniß. Wenn Gott alles erkennt, so muß er auch das Veränderliche erkennen; nun kann aber das Veränderliche nicht durch eine unveränderliche Idee dargestellt werden; folglich sind die Ideen Gottes selbst veränderlich, sofern sie das Veränderliche enthalten, und mithin muß auch Gott seiner Natur nach ein Veränderliches ausdrücken. Albert erwiederte sehr unbefriedigend: Das Veränderliche in der göttlichen Erkentniß

habe

habe nicht seinen Grund im Wesen Gottes; dieses bestehe in unveränderlicher Wirksamkeit; das Veränderliche entspringe im Gegentheile aus derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die es verhindere, daß die Wirksamkeit des göttlichen Verstandes in Hinsicht auf dieselben sich vollkommen äussere. Das Veränderliche, als solches, habe also nur seinen Grund in den Objecten, nicht im göttlichen Verstande, und man sey deshalb nicht berechtigt, die Veränderlichkeit der göttlichen Natur hieraus zu folgern. Auf ähnliche Art bog Albert einem vierten Einwurfe aus: Daß Gott auch das Uebel erkenne,* und folglich in seinem Wesen Uebel enthalten müsse. Er erklärte das Uebel, wie die Alexandriner, für bloße Privation des Guten; als solche sey es nichts, und so könne auch keine Idee desselben im göttlichen Verstande vorhanden seyn; dieser erkenne nur das Gute als etwas Wirkliches, und das Uebel als eine Negation desselben.

* *Alb. Magn.* Opp. T. V. p. 542 sq. Metaphys. T. III. p. 383. XVIII. p. 332 sq.

§. 713.

Albert stieß bey seiner Erörterung der göttlichen Eigenschaften auch auf das Problem,

wie

wie die Allwissenheit Gottes mit der Freyheit zu vereinbaren sey? Weiß Gott Alles, so muß er auch Alles vorherwissen, und dies führt unvermeidlich zum Fatalismus. Albert unterschied hier zuvörderst zwischen der Nothwendigkeit des Folgenden (necessitas consequentis) und der Nothwendigkeit der Folge (necessitas consequentiae). Das Folgende wird durch das Vorhergehende, als durch seine Ursache, nothwendig bestimt; die Folge hingegen nicht, weil das Vorhergehende nicht Ursache ist. Nun tritt aber bey dem Verhältnisse der Allwissenheit Gottes zu dem, was geschieht, nicht die Nothwendigkeit des Folgenden, sondern nur die Nothwendigkeit der Folge ein, und demnach kann aus diesem Verhältnisse der Fatalismus nicht fließen. Wenn Gott vorherweiß, daß Etwas geschehen wird, so verursacht er dadurch das Geschehende nicht, und nur in diesem Falle würde es nothwendig bestimt; das Geschehende geschieht nur, weil das Vorherwissen Gottes nicht mit dem Gegentheile bestehen kann. Sieht Jemand, daß ein Anderer geht, so bewirkt er dadurch das Gehen desselben nicht; gleichwohl ist nothwendig, daß Dieser gehe, wenn ihn Jener gehen sieht; indem das Gegentheil mit dem Sehen des letztern sich nicht vertragen kann. Die Unzulänglichkeit dieser Erklärung ist offenbar. Bey Gott trifft nicht bloß das Vorherwissen,

wissen, sondern auch das Verursachen der Dinge immer nothwendig zusammen, und die obige Distinction des Albert zwischen Nothwendigkeit des Folgenden und Nothwendigkeit der Folge, um dem Fatalismus auszuweichen, leidet auf die Gottheit gar keine Anwendung. Dem Albert war dieses auch nicht entgangen. Er warf noch besonders die Frage auf: Wie sich die Vorsehung Gottes mit dem zufälligen Laufe der Dinge vertrage? Von der Reihe der Ursachen ist Gott der Grund und der erste Beweger; aber die nächsten Ursachen haben ihre Eigenthümlichkeiten, welche durch die Gottheit nicht aufgehoben oder abgeändert werden. Zu diesen Eigenthümlichkeiten gehört, daß die nächsten Ursachen gar nicht, oder unrichtig, oder auch richtig wirken, woraus denn eine Zufälligkeit der Wirkungen entsteht. Ob nun gleich die Gottheit jene Eigenthümlichkeiten in der Wirkungsart der Ursachen nicht aufhebt und abändert, so kennt sie dieselben doch, und auf diese Art läßt sich der Begriff der Vorsehung Gottes mit der Zufälligkeit des Laufes der Dinge recht gut vereinigen. Daß auch die Zufälligkeit der Wirkungen der nächsten Ursachen immer durch die nothwendige Wirksamkeit der ersten Ursache, welche die Gottheit selbst repräsentirt, bestimt werde, daran dachte Albert nicht. Ueberhaupt scheint er die Schwierigkeit, daß Gottes Vorherwissen und Vorherbestim-

bestimmen der Dinge zusammentreffen, zwar geahndet, aber in ihren Folgen für die Lehre von der Freyheit nicht ganz deutlich eingesehen zu haben.

Alb. M. Opp. T. XVII. p. 343.

§. 714.

Obgleich Albert die Wirksamkeit Gottes nach unveränderlichen Gesetzen der Weisheit und Güte bestimmt werden läßt; so mußte er doch der Gottheit zugleich die absoluteste Freyheit des Willens einräumen. Er legte hierbey den Aristotelischen Begriff der Freyheit zum Grunde. Dasjenige Wesen ist frey, das Ursache seiner selbst ist; nun ist die Gottheit die selbstständige Ursache ihrer Wirksamkeit; es kommt ihr also die absoluteste Freyheit zu. Zum Begriffe der Freyheit rechnet Albert, daß keine Verbindlichkeit, kein Zwang, keine unvermeidliche Nothwendigkeit statt finde. Die Verbindlichkeit kann bey der Gottheit nicht seyn; denn sie entspringt erst aus der Materie. So hat der Mensch eine Verbindlichkeit zum Essen, Trinken und Schlafen vermöge seines Körpers. Der Zwang aber kann nur von einer äussern

Ursache

Ursache herrühren. Das Holz kann nicht verbrennen, wenn es nicht durch das Feuer als äussere Ursache entzündet wird. Endlich die unvermeidliche Nothwendigkeit (necessitas inevitabilitatis) liegt in der Form. Der Mensch muß gehen, und kann nicht fliegen, wegen seiner körperlichen Form. Die Gottheit aber wird weder durch eine äussere Ursache, noch durch die Form, nothwendig bestimt. Die Form richtet sich nach dem Endzwecke, der nothwendige Mittel erfodert. Die Gottheit bestimt sich ursprünglich selbst, ist von keiner andern Ursache weiter abhängig, und ist daher absolut frey. Die äusseren Bestimmungsgründe wurden hiermit freylich von der Gottheit abgelehnt; aber es blieb bey ihr noch immer die Möglichkeit einer innern Naturnothwendigkeit übrig, wodurch ebenfalls die absolute Freyheit Gottes aufgehoben würde. Diese innere Naturnothwendigkeit schien aber aus der Nothwendigkeit der Eigenschaften, besonders aus der Unveränderlichkeit Gottes hervorzugehn. Denn wenn zum Begriffe eines freyen Wesens erfodert wird, daß es handeln und auch nicht handeln könne, so ist die Veränderlichkeit von der Freyheit unzertrennlich. Albert suchte dadurch auszuweichen, daß er das Vermögen der Gottheit handeln und nicht handeln zu können, zugab, aber, um die Unveränderlichkeit

Gottes zu retten, zugleich behauptete, daß Gott jenes Vermögen nach seiner Weisheit nicht äussere, weil Handeln allemal besser sey, als Nichthandeln, und ein bestimtes Handeln der Gottheit besser, als das davon abweichende.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 547 sq.

§. 715.

Würden der Gottheit Wirksamkeit, Verstand, und absolute Freyheit zugeschrieben, so fiel die Frage ein: ob Gott einen Willen habe? denn auch der Begriff eines Willens in Gott schien sich nicht mit den übrigen angenommenen Eigenschaften desselben zu vertragen. Für den Albert wurde die Frage um so interessanter, weil die arabischen Philosophen der Gottheit den Willen schlechthin abgesprochen hatten. Diese Behauptung, im unbedingten Sinne, wurde vom Albert verworfen. Sofern der Willen einen Mangel voraussetzt, der durch die Aeusserung desselben ergänzt werden soll, oder sofern ein Schweben zwischen Wollen und Nichtwollen statt findet, kann er nur Eigenschaft eines unvollkommnen Wesens seyn, und also der Gott-

Gottheit nicht beygelegt werden. Aber allen Willen der Gottheit aufheben, hieß auch, dieselbe zu einem Wesen machen, das gar nicht vorstellbar ist. Albert nahm also einen göttlichen Willen an in einer besonders bestimten Bedeutung. Der Willen überhaupt kann sich entweder in einer vernunftlosen Begierde, oder in einem vernünftigen Willen äussern. In jener Hinsicht hat die Gottheit keinen Willen; aber in der letztern muß sie einen Willen haben, da sie selbst der Grund und Urquell aller vernünftigen Wesen ist.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 548 sq.

§. 716.

Wie aber verhält sich das Uebel zur göttlichen Vollkommenheit? Daß Gott nicht Ursache des Uebels sey, setzte Albert, wie alle seine Vorgänger, voraus; denn das Gegentheil steht mit der Vollkommenheit Gottes geradehin im Widerstreite; aus dieser kann niemals ein Uebel entspringen. Der Grund des Uebels ist demnach nur in einem Wesen zu suchen, das nicht absolut gut und vollkommen ist, und durch die in ihm liegende Möglichkeit der Abweichung vom Guten das Uebel her-

vorbringt. Die endlichen vernünftigen Geschöpfe sind freylich ihrer Natur nach zum Guten bestimt; aber sie haben auch die Anlage, sich vom Guten abzuwenden; nicht soferne sie Geschöpfe Gottes sind, sondern soferne sie aus Nichts entstanden sind, und dieser ihr Ursprung mit der Natur des Uebels, das ebenfalls Privation ist, einerley ist. Auch die Strafe gehört zum Uebel; in Gott selbst, soferne er sie verursacht, ist sie etwas Reelles; aber da sie eine nothwendige Folge der göttlichen Gerechtigkeit ist, so besteht sie mit der Vollkommenheit Gottes recht gut, und ist vielmehr für diese nothwendig. Man konte dem Albert einwerfen, daß doch immer die Welt ohne alles Uebel vollkommener seyn würde, als sie gegenwärtig mit demselben ist. Um diesem Einwurfe zu begegnen, unterschied Albert zuvörderst zwischen extensiver und intensiver Vollkommenheit der Welt. Die erstere, behauptete er, würde freylich durch das in der Welt vorhandene Uebel vermindert; dafür aber werde die letztere durch dasselbe erhöht, und an der intensiven Vollkommenheit liege doch mehr, als an der extensiven. In Hinsicht auf die intensive Vollkommenheit der Welt diene das Uebel als Gegensatz, das Gute desto mehr hervor zu heben, als welches ohne das Uebel minder erkennbar seyn würde. Die Gesundheit werde erst nach ihrem Werthe geschätzt

durch

durch das Daseyn der Krankheit; die Tugend zeige sich erst im Kampfe mit Leiden in ihrem vollen Glanze. Selbst die göttliche Gerechtigkeit, meynte Albert seltsam genug, erfodere das Daseyn des Uebels, weil sie sich ohne dasselbe nicht würde äussern können. Allerdings wurde durch diese Argumente erwiesen, daß nahmentlich das physische Uebel nur bedingter Weise Uebel sey; der obige Einwurf aber, daß die Welt ohne das Uebel vollkommener seyn würde, ward dadurch im geringsten nicht abgelehnt; denn der Unterschied zwischen extensiver und intensiver Vollkommenheit der Welt, in dem Sinne, worin ihn Albert nahm, war erschlichen. Albert nahm also noch den Satz zu Hülfe, daß die Dinge in der Welt jedes in seiner Art und in seinem besondern Verhältnisse, so vollkommen seyen, wie sie seyn konten. Er bewies denselben aus der Natur der Gottheit als Schöpfers der Dinge betrachtet. Die Welt als endlich kann nicht vollkommener seyn, als sie ist; denn sonst würde sie der unendlichen Allmacht Gottes gleich seyn, was ein Widerspruch ist. Auch hat Gott die Dinge selbst so vollkommen geschaffen, wie sie als endliche Dinge nur werden konten. Nun kann er freylich durch seine Allmacht die Dinge noch vollkommener machen, als sie sind; aber nicht in Hinsicht auf die Dinge selbst, die das höchste Maaß der Vollkommenheit erhalten

 haben,

haben, dessen sie fähig sind. Auch mit dieser Argumentation war zur Begründung der Theodicäe nichts ausgerichtet.

Alb. Magn. Opp. T. XVII. p. 146 sq.

§. 717.

In der Lehre von der Art der Schöpfung bekannte sich Albert zwar zur Emanationstheorie; aber er dachte sich diese mit Bestimmungen, die dem Plotinismus verwandt sind, und sich in das Labyrinth desselben verlieren. Nur dasjenige emanirt aus einem Andern, was mit diesem Andern von gleicher Natur ist; wie man z. B. von dem Wasser sagen kann, daß es aus seiner Quelle emanire. Von jedem Dinge, das emanirt, kann man nicht schlechthin sagen, daß es durch seine Quelle verursacht werde; denn soferne es aus ihm emanirt, gehört es wesentlich zu ihm; umgekehrt kann man aber auch von einem Dinge, das durch ein anderes verursacht wird, nicht schlechthin sagen, daß es aus ihm emanirt sey; denn bevor es verursacht wurde, war es noch nicht vorhanden. Inzwischen ist doch die Emanation eine Art von Verursachung, aber so, daß das Verur-

sachende mit dem Verursachten von einerley Wesen ist (univoce causare). Eine solche Emanation, die, wie sie Albert nennt, causatio univoca ist, ist nun die Schöpfung. Aus der Gottheit emaniren die einfachen Formen der Dinge. Diese sind Kräfte und Realitäten von geistiger Natur. Die Materie, verglichen mit ihnen, schwindet in das Nichts hin. Die Formen sind allein die wahren Substanzen; sie werden zuerst durch den göttlichen Verstand gedacht, und in diesem ist Seyn und Denken identisch. Ursprünglich sind also die Formen im göttlichen Verstande vorhanden, und die Emanation der Dinge aus Gott ist nichts anders, als daß die Formen, die vorher in Gott Realitäten waren, aus Gott hervorgehen, und aussergöttliche Realitäten werden, so wie die Form eines Kunstwerks aus der Phantasie eines Künstlers zur äussern Existenz hervortritt. Die Emanation der Substanzen aus Gott kann man also nur in einer besonders bestimten Bedeutung eine Schöpfung nennen. Die Dinge sind nicht durch eine Schöpfung aus Nichts zum Daseyn hervorgebracht; ihrem Wesen nach existirten sie mit dem göttlichen Verstande von Ewigkeit her; sie gelangten nur dadurch zum äussern Daseyn, daß sie aus dem göttlichen Verstande emanirten, d. i. äusserlich hervortraten. Die Gottheit, als das Princip der Dinge, leidet durch das Her-

vorgehen der Formen aus ihr in ihrem Wesen keine Veränderung, gleich dem Lichte, das seine Strahlen verbreitet, und die Gegenstände erleuchtet, ohne dadurch selbst etwas zu verlieren. Albert nennt daher auch, wie die Alexandriner, den Inbegriff der zuerst aus der Gottheit emanirenden Formen ein intelligibles Licht, das also mit dem Begriffe des thätigen Verstandes der Gottheit zusammenfällt. Ein Abglanz jenes intelligibeln Lichtes ist die Körperwelt. Die Differenz desselben von dem Urlichte giebt für die Emanation eine Schranke ab, wodurch sie aufgehalten wird, wie der Fluß durch sein Ufer. - Die Emanation geht hernach in verschiedenen Stufengraden der Körperlichkeit fort, eben so, wie es im Plotinschen System bestimt wurde. Der zweyte Grad der Emanation ist von der ersten dadurch getrennt, daß bey jenem Subject und Existenz verschieden sind. Er entspricht dem leidenden Verstande, der nicht durch sich selbst Verstand ist, wie der thätige, sondern erst von diesem das Denkvermögen empfängt. Aus der Emanationstheorie war die reale Allgegenwart Gottes eine nothwendige Folgerung. Albert erklärte den Begriff derselben folgendermaßen. Das Allgemeine ist dreyfach: a) die Gattung, was vielen numerisch verschiedenen Dingen gemeinsam ist; b) das Geschlecht, was mehrern Gattungen zukommt;

c) das

c) das Princip, worin sich wiederum alle Geschlechter vereinigen. Jede dieser Arten des Allgemeinen ist immer und überall; denn gerade weil es mehrern gemeinsam ist, kann es nicht auf Zeit und Ort eingeschränkt seyn. Nun hat Gott alle Vollkommenheiten; mithin kann ihm auch keine Art des Daseyns fehlen. Ueberdem giebt Gott allen Dingen das Daseyn; er ist also immer und überall in den Dingen, und ist gleichwohl durch keine Zeit und keinen Ort bedingt. Für die Vorstellung ist demnach die Allgegenwart Gottes nicht anschaulich, sondern nur denkbar. Weil Albert gleichwohl Anschauen und Denken immer noch nicht scharf genug sonderte, so bemühte er sich doch, begreiflich zu machen, wie die Existenz auch eines Geistes in einem Orte statt finden könne, ohne daß deßhalb dem Begriffe eines Geistes widersprochen würde. Die Dinge sind in einem Orte entweder an sich (per se), oder durch Folge (per consequens); oder zufällig (per accidens). An sich sind die Dinge im Orte, soferne sie durch die Gesetze des Orts bestimt werden. Der Ort kann betrachtet werden als mathematische Grösse, oder als Princip des beweglichen Körpers. Im erstern Betrachte sind der Ort und seine Ausdehnung identisch, und die Theile des Orts, und dessen, was in ihm enthalten ist, haben eine gemeinschaftliche Grenze. Diese Grenze innerhalb

 genom-

genommen, machen den Mittelpunct des Orts, wie jedes Dinges, in demselben aus; ausserhalb genommen, ist sie die innere Oberfläche des umschließenden Orts und Körpers. Wird der Ort als Princip des beweglichen Körpers vorgestellt, so sind die Dinge an sich im Orte, soferne sie durch die Gesetze des physischen Orts bestimt werden. Diese Gesetze sind, daß der Ort enthält, erhält, umschließt und begrenzt. Der Ort eines physischen Körpers ist daher derjenige, der das Daseyn desselben möglich macht, in welchem derselbe erzeugt und erhalten wird. Ein Ding ist durch Folge (per consequens) in einem Orte, wenn ihm Etwas eigen ist, woraus die Existenz im Orte nothwendig folgt. Dergleichen ist allen Dingen eigen, deren Wesen durch seine Definition beschränkt ist. Hieraus fließt nun unmittelbar, daß alle erschaffene endliche Dinge, sie mögen Geister seyn, oder zur Körperwelt gehören, in einem Orte sich befinden müssen, weil allen durch ihre Definition Grenzen gesetzt sind. Ein Ding ist endlich zufällig (per accidens) in einem Orte, wenn es eine Thätigkeit äussert, die sich in einem Orte äussern kann. In dieser Hinsicht kann von Gott gesagt werden, daß er zufällig in einem Orte sich befindet, weil sich manche göttliche Wirkungen im Orte erweisen und nur erweisen können. Nach dem Albert folglich sind auch Geister in einem Orte

und

nehmen denselben ein, nicht vermöge ihrer Ausdehnung, sondern vermöge ihrer Eingeschränktheit als endliche Wesen. Es können ferner nicht mehr Geister in demselben Orte seyn, wiederum nicht, weil die Ausdehnung es nicht zuließe, sondern weil sonst die Thätigkeiten der Geister verwirrt werden würden. Nur Gott kann so in einem Orte existiren, daß seine Thätigkeit von der Thätigkeit dessen, worin er ist, verschieden ist. Es ist nicht nöthig, die Verworrenheit dieser Theorie von der örtlichen Existenz aus einander zu setzen.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 552 sq. T. XVII. p. 398 sq.

§. 718.

Ein Zeitgenosse Albert's, doch etwas jünger, als dieser, war Bonaventura. Sein eigentlicher Name war Johann von Fidanza. Er wurde 1221 zu Baguarea im Florentinischen aus einem edlen Geschlechte gebohren; trat zufolge einem Gelübde seiner Mutter, das diese that, wenn der Sohn von einer schweren Krankheit, die ihn in frühern Jahren befiel, genesen würde, in den Franciscanerorden, und widmete sich mit

dem feurigsten Eifer der Theologie. Nach dem Jahre 1243 studirte er zu Paris, und schwang sich hier bald so empor, daß er im 34ten Jahre seines Alters nicht nur einer der berühmtesten Lehrer, sondern auch General des Franciscanerordens geworden war. Bey der Kirchenversamlung zu Lyon war er eines der thätigsten Mitglieder. Er starb 1274 in einem Alter von 53 Jahren, welchen frühen Tod er sich vermuthlich durch seine strenge Lebensart zuzog. Während seines Lebens galt er für einen Wunderthäter, und nach seinem Tode ward er unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Bonaventura zeichnete sich weniger durch seinen Scharfsinn und seine glühende Phantasie und seinen Hang zur Gelehrsamkeit, als durch seine Mystik aus. Mit den Arabern und den griechischen Philosophen, den Aristoteles ausgenommen, war er unbekannt; er hatte sich fast bloß nach den Kirchenvätern und seinen nächsten theologischen Vorgängern gebildet. Von ihm ist größtentheils die mystische Theologie ausgegangen, welche späterhin in der christlichen Kirche des Occidents herschend wurde.

Bruckeri hist. crit. philos. T. III. p. 808 sq.

§. 719.

§. 719.

Die geoffenbarte Theologie nahm Bonaventura als die höchste Wissenschaft an, die den Endzweck aller übrigen Erkenntnisse ausdrücke. Die wissenschaftliche Aufklärung überhaupt nannte er Erleuchtung, und nahm vier Arten oder Grade derselben an. Die äussere Erleuchtung bezieht sich auf die mechanischen Künste; die untere auf die sinnliche Erkentniß; die innere auf die Philosophie; und die obere auf die Lehren der Offenbarung. Durch die erste Erleuchtung wird der Mensch von den künstlichen; durch die zweyte von den natürlichen Formen der Dinge belehrt; die dritte unterrichtet ihn von den Wahrheiten der Vernunft, und die vierte von den seligmachenden Wahrheiten der Religion. Alle vier Arten der Erleuchtung haben aber eine gemeinschaftliche Quelle des Lichts, die Gottheit, von der sie ausströmen, und soferne die Offenbarung der höchste Grad der Erleuchtung ist, beziehen sie sich auch alle auf diese. Diese gemeinsame Abkunft der verschiedenen Erleuchtungen zeigt sich zuvörderst aufs deutlichste bey der sinnlichen Erkentniß. Alle Empfindung wird durch eine ähnliche Form bewirkt (species sensibilis), die vom Objecte ausgeht, und von den verschiedenen Organen des Empfindungsvermögens aufgenom-

genommen wird. Auf eine solche Weise floß von dem ewigen Verstande ein Bild aus, aus dessen Vereinigung in der Zeit mit dem Fleische der Erlöser ward, durch welchen die Seelen mit Gott vereinigt werden. Jeder Sinn hat für seine Empfindung ihm angemessene Gegenstände, und flieht diejenigen, welche ihm unangemessen und schädlich sind. Der Sinn des Herzens ist seiner Natur nach auf das Wahre gerichtet, und flieht die übermäßigen Begierden, weil sie ihm schädlich sind. Alle Laster entspringen aus Nachlässigkeit in der Uebung am Wahren, aus Uebermaaß der Begierden, und aus Stolz; diese zusammen bringen die Unordnung des Lebens hervor. Die Lehren der Offenbarung zeigen das Gegentheil der Laster, und lehren also die wahre Ordnung des Lebens. Was der Natur eines jeden Sinnes angemessen ist, danach hat er ein natürliches Streben, und findet Freude daran, die nie Ueberdruß wird, so oft auch der Sinn das Vergnügen wiederholt. Auf eben dieselbe Weise offenbart sich das Verhältniß der äussern Erleuchtung (in Beziehung auf die mechanischen Künste) zur Gottheit und ihrer Offenbarung. Der Künstler schafft sein Kunstwerk dadurch, daß er es einer ähnlichen Form, die ihm vorschwebt, gleich zu machen sucht. Die ähnliche Form ist also das Medium, wodurch die mechanischen Künste

zu

zu Stande gebracht werden. Vermöchte das Kunstwerk seinen Meister zu erkennen und zu preisen, so würde dies auch nur mittelst der ähnlichen Form möglich seyn; und könte der Künstler ein solches Werk hervorbringen, so würde er es ohnfehlbar darstellen. Wäre aber das Kunstwerk durch sich selbst nicht im Stande, sich zur Erkentniß und zum Preise seines Meisters zu erheben; so müßte der Künstler, falls es dennoch zu Stande gebracht werden sollte, sich zu ihm herablassen. Die Gottheit kann also alle ihre Geschöpfe nicht anders als wie durch das ewige Wort hervorgebracht haben, welches der Vermittler zwischen ihr und den Geschöpfen ist. Da aber die menschliche Vernunft durch die Sünde verdunkelt ward, so konten die menschlichen Seelen nur unter der Bedingung zur Gottheit zurückgeführt werden, daß das unsichtbare Wort sichtbar wurde, und Fleisch annahm. Die Lebensordnung erhellt aus der äussern Erleuchtung auf folgende Art: Der Künstler beabsichtigt bey seinem Werke, daß es schön, dauerhaft und nützlich sey. Kann er ihm diese Eigenschaften mittheilen, so wird es dem Künstler selbst und auch andern werth. Jene Eigenschaften sollen auch die menschlichen Handlungen vermöge der Lebensordnung haben. Zur Lebensordnung gehört nothwendig, daß der Mensch wisse, wolle, und unablässig wirke.

Das

Das Wissen bezieht sich auf die Schönheit der menschlichen Werke; das Wollen auf ihre Nützlichkeit; die unablässige Wirksamkeit auf ihre Dauer. Das Wissen hängt mit der Vernunft; das Wollen mit dem Begehrungsvermögen; das unablässige Wirken mit den Affecten zusammen. Die Nützlichkeit des Kunstwerks ist auch ein symbolisches Merkzeichen der Vereinigung der Seele mit Gott. Jeder Künstler hat zum Zwecke entweder das Lob seines Werks, oder das Vergnügen daran, oder einen Gewinn, der sich etwa davon ziehen läßt. Denn nur das Anständige, das Nützliche, und das Ergötzende kann Gegenstand irgend einer Begierde seyn. Um dieser Gegenstände willen hat aber Gott die vernünftigen Seelen hervorgebracht. Diese sollen ihn preisen, ihm dienen, und sich an ihm ergötzen. Alles das ist in der Liebe Gottes enthalten. Wer Gott liebt, ist in ihm, und mit ihm; dadurch entsteht eine Vereinigung mit Gott, die zugleich mit dem Genusse der seeligsten Freuden verbunden ist. Wie Bonaventura die übrigen Arten der Erleuchtung in ihrem Verhältnisse zur Gottheit entwickelt, läßt sich hier weiter nicht verfolgen.

Bonaventurae Opusc. T. I. fol. 66 sq. (Argent. 1495.)

Hh 720.

§. 720.

Trug schon der theoretische Theil von Bonaventura's Philosophie den Charakter des Mysticismus so unverkennbar an sich; so darf man sich nicht wundern, wenn dies bey dem praktischen in noch weit höherem Maaße der Fall war. Der Genuß des höchsten Gutes ist die höchste Glückseligkeit. Das höchste Gut ist aber über den Menschen erhaben, und kann nur dadurch erreicht werden, daß der Mensch, nicht körperlich, sondern im Geiste und Herzen, zu ihm hinaufsteigt. Bonaventura stellt sich die ganze Welt der Geschöpfe unter dem Bilde einer Leiter vor, die aus der unendlichen Tiefe sich bis zur Gottheit erstreckt. Die Stufenfolge der Leiter richtet sich nach der Stufenfolge der Aehnlichkeiten mit der Gottheit. Die Dinge sind aber entweder körperlich oder geistig; vergänglich oder ewig; in uns oder ausser uns. Da nun die Gottheit das geistigste und das höchste Princip ist, und wir nicht anders, als wie durch die Dinge zur Gottheit gelangen können; so muß der Mensch durch das Körperliche, Vergängliche, und ausser ihm Befindliche in seinen Geist eindringen. Wer dieses zu thun unternimt, ist auf dem Wege zu Gott. Unser Geist ist das ewige Bild der Gottheit; wer also in seinen Geist eindringt, schreitet zur Wahrheit Gottes fort.

Wer

Wer sich aber zu dem ewigen über ihn erhabenen Geiste erhebt, und dadurch zum Anschauen des ersten Princips alles Vorhandenen gelangt, der verliert sich in Freude an der Erkentniß und Verehrung Gottes. Diese drey Grade des mystischen Fortschreitens zu Gott sind die drey Hauptstufen der Leiter, welche von dem Menschen zur Gottheit führt. Gott ist das Alpha und Omega; man kann ihn im Spiegel und durch den Spiegel betrachten; daher verdoppelt sich jede jener drey Stufen, so daß sechs Stufen entstehen. Mit diesen correspondiren sechs Vermögen der Seele, das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft, die Vernunft, der Verstand, das Höchste im Geiste, und die Synderesis oder das Gewissen, als ein dem Hange zum Laster entgegengesetztes Vermögen. Die äussere Körperwelt führt zur Erkentniß Gottes. In ihr offenbaren sich die göttliche Macht, Weisheit und Güte. Die Untersuchung der Dinge zeigt Gewicht, Zahl und Maaß an denselben; Gewicht in Ansehung des Orts, zu welchem die Dinge sich hinneigen; Zahl in Ansehung ihres Unterschiedes; Maaß in Ansehung ihrer Grenzen. Hieraus entdeckt sich Ordnung, Schönheit, Substanz, Kraft, Wirksamkeit der Dinge, und in diesen jene Eigenschaften ihres Schöpfers. Ausser diesen Prädicaten nimt die Vernunft noch andere Merkmale an den Dingen gewahr.

Einige

Einige Dinge existiren nur; andere existiren und leben zugleich; noch andere existiren, leben, und unterscheiden auch sich selbst von den Dingen, und die Dinge von einander. Einige Dinge sind bloß körperlich; andere sind körperlich und geistig; noch andere sind bloß geistig. Die letztern sind edler und vorzüglicher, als die erstern. Einige Dinge sind vergänglich; andere sind veränderlich und unvergänglich, wie die Himmelskörper; noch andere sind unveränderlich und unvergänglich, wie die überhimlischen Dinge. Von diesen erhebt sich der Geist zur Betrachtung der göttlichen Eigenschaften, zu dem Seyn, Leben, dem Denken, der reinen Geistigkeit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

Bonavent. Opusc. T. II. fol. 120. Itinerar. mentis in Deum cap. 1. Tiedemanns Geist der specul. Philos. B. IV S. 448 ff.

§. 721.

Bey dem zweyten Stufengrade der Leiter der Dinge kann man nicht bloß aus einzelnen Merkmalen auf die göttlichen Eigenschaften schließen; sondern unmittelbar diese selbst in ihnen erkennen, weil sie sich wesentlich in ihnen

 aus-

ausdrücken. Die Seele ist der Mikrokosmus; die Welt der Makrokosmus. Diese dringt durch die Thore der fünf Sinne gleichsam in jene ein, und wird durch Vorstellung, Ergötzung und Beurtheilung ihrer Gegenstände erkannt. Einige Dinge in der Welt zeugen; andere werden gezeugt; und noch andere regieren jene Dinge zusammen. Zu der erstern Gattung gehören die vier Elemente und die Himmelskörper. Aus den Elementen werden mittelst der Contrarietäten und des Lichtes, welches die Kraft hat, die Contrarietäten wieder zu vereinigen, alle Dinge erzeugt. Die andere Gattung machen die Körper aus, die aus den Elementen zusammengesetzt sind, Thiere, Mineralien, Pflanzen u. w. Die letzte Gattung besteht aus den geistigen Wesen. Diese sind entweder an die Materie fest gebunden, und können von derselben nicht getrennt werden, wie die Thierseelen; oder sie sind zwar mit der Materie verbunden, können aber doch von derselben abgesondert werden, wie die menschlichen Seelen; oder endlich sie sind ausser aller Verbindung mit der Materie, wie die himlischen Geister, die Engel, die bestimt sind, mittelst des göttlichen Einflußes, der sich in ihnen erweist, die Himmelskörper, und so das ganze Weltall, zu regieren. Alle diese Dinge können nach Bonaventura durch die Sinne erkannt werden: die irdischen Körper durch das

Ge-

Gefühl; die leuchtenden Himmelskörper durch das Auge; und die zwischen beyden in der Mitte liegenden Substanzen durch die übrigen Sinne. Wir erkennen aber nicht bloß die besondern Objecte der Empfindungen, Licht, Schall, Geruch und Geschmack, und die vier Grundqualitäten des Gefühls, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit; sondern auch dasjenige, was von mehr Sinnen gemeinschaftlich empfunden wird, Zahl, Grösse, Figur, Ruhe und Bewegung. Wir bemerken auch, daß die bewegten Dinge theils durch andere bewegt werden, theils durch sich selbst, und durch diese Wahrnehmung werden wir auf das Daseyn geistiger Beweger geleitet. Jene Objecte, die durch die Sinne von uns wahrgenommen werden, erkennen wir nicht ihrem Wesen nach, sondern in Bildern, die zuerst im Medium der Gegenstände in ihrem Verhältniße zum Empfindungsvermögen (der analogen Form), dann im äußern Organe, hernach im innern Organe, und endlich in der vorstellenden Kraft der Seele bewirkt werden. Ist die Vorstellung der Natur des Gemüths angemessen, so folgt auf den Eindruck ein Lustgefühl. Die Seele empfindet ein Vergnügen bey Gegenständen des Gesichts, durch die Schönheit derselben; bey Gegenständen des Gehörs und Geruchs, durch ihre Lieblichkeit; bey Gegenständen des Geschmacks und Gefühls durch ihre Heil-

Heilsamkeit. Die Aehnlichkeit der Vorstellungen mit den Gegenständen wird auch die Ursache der Annehmlichkeit. Schönheit der Dinge ist bloß ein harmonisches Verhältniß ihrer Theile in der Lage mit dem angenehmen Reitze der Farben verbunden; Annehmlichkeit des Geruchs oder Schalls ist ein angemessenes Verhältniß der Objecte zum Empfindungsvermögen; denn wenn die Objecte diesem Verhältniße nicht entsprechen, bewirken sie unangenehme Eindrücke; Heilsamkeit ist das angemessene Verhältniß der Gegenstände zum Bedürfniße des empfindenden Subjects, so daß dieses Bedürfniß völlig befriedigt werde. Eine Folge der empfundenen Annehmlichkeit der Objecte ist die Beurtheilung sowohl der Beschaffenheit derselben für die Empfindung, als des Grundes dieser Beschaffenheit. Dieser Grund ist das Verhältniß, welches als Princip immer dasselbe bleiben muß, und geistig ist, soferne dabey von Ort, Zeit und Veränderung abstrahirt wird. Auch auf diesem Wege wird nun der Geist zur Erkentniß Gottes erhoben. Daraus, daß Vorstellungen entspringen können, sehen wir ein, daß aus dem ewigen Lichte der Gottheit ein consubstantielles Licht erzeugt werde, und dieses dient uns statt eines Spiegels, in welchem wir die Zeugung des göttlichen Sohnes erblicken mögen. Die Annehmlichkeit, Heilsamkeit und Schönheit der Gegenstände belehrt

lehrt uns auch, daß die Urform derselben die höchste Annehmlichkeit, Heilsamkeit und Schönheit besitzen müsse. Die Beurtheilung der Dinge aber, da sie nach ewigen unwandelbaren Regeln geschehen muß, und keinem Dinge ausser der Gottheit und dem, was von Gott ist, Ewigkeit zukomt, zeigt, daß Gott der Quell aller Wahrheit, der Grund und die Regel alles Vorhandenen ist.

Bonavent. Itinerar. ment. in Deum cap. 2. Opusc. T. II fol. 121. sq.

§. 722.

Die dritte Staffel der Leiter zur Gottheit wird durch die Betrachtung unserer Seelenkräfte erstiegen. Mittelst des Gedächtnißes behalten wir die Vergangenheit, und blicken in die Zukunft hinaus. Dadurch gewinnen wir die Idee von der Ewigkeit. Jedes untheilbare gegenwärtige Moment derselben umfaßt alles, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige, in eine und dieselbe Gegenwart. Durch das Gedächtniß behalten wir auch die Principien aller Quantität, das Einfache, den Punct, den Augenblik, die Einheit. Durch eben dasselbe behalten wir endlich die ewigen und nothwen-

 digen

digen Grundsätze aller Erkentniß. Daß wir das Einfache erkennen, beweiset, daß das Gedächtniß von einem höhern Wesen modificirt wird, indem die einfachen Formen nicht durch die Sinne wahrgenommen werden können. Die nothwendigen und unveränderlichen Wahrheiten aber können wir nur dadurch einsehn, daß wir durch ein unveränderliches Licht erleuchtet werden. Die Natur des Gedächtnißes stellt also die Seele als ein **Bild** dar, in welchem die Gottheit sich offenbart und ausdrückt. Nichts Anderes lehrt die Natur des **Verstandes**. Alle Thätigkeit desselben ist auf Einsicht der Worte, Sätze, und Schlüße aus denselben gerichtet. Nun können aber die Worte vom Verstande nicht eingesehn werden ohne Definitionen; und Definitionen wiederum sind nicht möglich, wenn nicht auf die allgemeinsten Begriffe zurückgegangen wird; der Verstand muß also, um zu seinem Zwecke zu gelangen, das Wesen, und die nothwendigen Bestimmungen desselben, Einheit, Wahrheit, und Güte erkennen. Unser Verstand kann aber das Wesen vollkommen und unvollkommen, wirklich und möglich, und das Negative nur unter Voraussetzung des Positiven erkennen; daher vermag er überhaupt nicht irgend ein erschaffenes Ding vollkommen zu erkennen, wenn er nicht den Begriff des vollkommensten, wirklichsten und absolutesten Wesens hat; denn die Erkentniß des Unvoll-

kommen erfodert durchaus die vorläufige Erkenntniß des Vollkomnen, an welchem gar kein Mangel haftet. Durch den Verstand ist demnach der Begriff des vollkommensten Wesens gegeben. Dazu komt, daß der Verstand keine Wahrheit als nothwendig einsehen kann, weil er selbst veränderlich ist; er muß also diese Ueberzeugungen aus einem unveränderlichen Lichte schöpfen, das ihn erleuchtet. Auch kein Schluß, der eine nothwendige Folgerung begründet, ist ohne dieses Licht möglich. Mag ein Mensch existiren oder nicht; wenn er läuft, so folgt nothwendig, daß er sich bewegt. Woher die Nothwendigkeit dieser Folge? In dem Daseyn der Materie (des Objects) kann sie ihren Grund nicht haben, weil dieses zufällig ist, und mithin auch die Folge zufällig seyn würde. Wäre die Nothwendigkeit der Folge eine bloße Vorstellung der Seele, so wäre dies ein offenbarer Widerspruch, indem jene Nothwendigkeit dann bloß eingebildet, d. i. keine Nothwendigkeit wäre. Dadurch folglich, daß der menschliche Verstand eine nothwendige Wahrheit einzusehn vermag, wird bewiesen, daß er in sich selbst die ewige nothwendige Wahrheit, d. i. die Gottheit, anschaue. Ein gleiches Resultat fließt auch aus dem Vermögen der Willkühr, welches Bonaventura in die drey Fähigkeiten der Ueberlegung, der Beurtheilung, und des Begehrens scheidet. Der Ueberlegende forscht

 nach

dem, was das Beste ist; diese Forschung könte er nicht anstellen, wenn er nicht von dem Besten selbst eine Idee hätte; er hat also einen Begriff des höchsten Gutes, d. i. der Gottheit, in sich. Der Beurtheilende urtheilt nach einer Regel, von deren Wahrheit er überzeugt ist; es kann aber der Verstand durch sich selbst diese Ueberzeugung nicht gewähren, weil er nur nach der Regel urtheilt, und die Prüfung der Regeln stets andere Regeln in's Unendliche voraussetzt. Der Grund der Gültigkeit der Regel der Beurtheilung kann also nichts anders, als wie die Gottheit seyn. Endlich das Begehren strebt nach dem, deßen Genuß am glücklichsten macht, und dadurch für den Menschen am anziehendsten ist. Es kann aber nur dasjenige den Menschen glücklich machen, was entweder das höchste Gut selbst, oder deßen Abbild ist, oder sich darauf bezieht. Das höchste Gut ist wiederum nur die Gottheit. Das Gedächtniß also führt zur Erkentniß des Ewigen; der Verstand zur Erkentniß des Absolut Wahren; und der Willen zur Erkentniß des höchsten Gutes. Alle drey Seelenkräfte zusammen genommen erheben zur Erkentniß der Dreyeinigkeit.

Itinerar. Itinerar. c. 3.

§. 725.

§. 723.

Auf die vierte Staffel der Leiter zur Gottheit gelangen wir durch die Erleuchtung der Offenbarung. Wir schauen Gott an und vereinigen uns mit ihm durch Reinigung unsrer selbst, durch Glauben, Liebe und Vertrauen auf unsern Mittler. Die fünfte Staffel giebt uns das Anschauen des über uns erhabenen Lichtes, des absoluten Seyns. Dieses drückt nothwendiges Seyn aus, weil es dem Nichtseyn und der Möglichkeit des Nichtseyns entgegengesetzt ist. In dem Nichts ist durchaus kein Seyn enthalten; also auch in dem Seyn durchaus kein Nichtseyn. Das Seyn ist daher bloße Wirklichkeit (actus); kein Vermögen (potentia); denn als Vermögen wäre es noch nicht streng wirklich. Jenes Seyn ist auch das Erste, was von uns gedacht wird. Wir können uns überhaupt entweder nur ein Nichts, oder ein Mögliches, oder ein Wirkliches denken. Das Nichts ist aber nicht anders denkbar, als wie im Gegensatze mit dem Etwas, das vorher gedacht werden muß; und das Mögliche läßt sich ebenfalls nicht denken, wenn nicht vorher etwas Wirkliches gedacht ist. Demnach ist das absolute Seyn der Urbegriff, durch welchen sich nur das Mögliche denken läßt, und ihm kann allein das göttliche Seyn entsprechen. Aus dem Begriffe des Urseyn

oder der Gottheit überhaupt entwickelt Bonaventura noch andere Prädicate derselben. Das Urseyn kann nie gedacht werden als nichtseyend; es ist also ewig und unvergänglich; es ist in ihm kein Merkmal vom Nichtseyn oder Möglichkeit; deßhalb komt ihm die höchste Wirklichkeit zu; es kann nicht gedacht werden als von einem andern herrührend, ist also selbst nothwendig das Erste; es hat durchaus keinen Mangel, ist also das vollkommenste; es kann nichts in ihm eine Verschiedenheit hervorbringen, daher ist es einfach und unveränderlich; denn als das absolut Wirkliche hat es kein Vermögen, und als das absolut Einfache kann es weder Zunahme noch Abnahme leiden. Als das Vollkommenste ist es ferner unermeßlich; es ist ewig zu allen Zeiten; erfüllt alle Dauer, und ist zugleich der Mittelpunct und Umkreis derselben; es ist ganz in Allem, und ganz ausser Allem, weil es einfach und doch zugleich das Größte ist; es ist die intelligible Sphäre, deren Mittelpunct überall, und der Umkreis nirgends ist; es ist in Allem, aber nicht eingeschlossen; es ist ausser Allem, aber nicht ausgeschlossen. Auf der letzten Staffel der Leiter zur Gottheit wird endlich diese als das höchste Gut in der Dreyeinigkeit unmittelbar angeschaut.

Bonavent. l. c. cap. 5.

§. 724.

§. 724.

Auch über andere Gegenstände der Metaphysik sind in den Werken des Bonaventura manche für die Geschichte der Philosophie interessante Vorstellungsarten erörtert. Als Princip der Individuation erklärte er weder die Materie, noch die Form allein, wie mehrere seiner Vorgänger unter den Scholastikern gethan hatten; sondern vielmehr die Verbindung zwischen Materie und Form sollte die Individualitäten, und ihren Unterschied, bewirken. Daß ein Ding ein Individuum ist, verdankt es der Materie, durch welche die Form im Raume und in der Zeit existirt; daß es aber ein bestimtes Individuum ist, verdankt es der Form; es sind also für jede Individualität Form und Materie in Verbindung mit einander nothwendig. Was hier eigentlich erklärt werden sollte, wurde vom Bonaventura schon supponirt, worin nehmlich der Grund liege, daß die Materie die Existenz der Form im Raume und in der Zeit möglich mache, als worauf sich die Individualität gründet. Den von den Scholastikern so lebhaft und mit so großer Subtilität geführten Streit, wie die Form und die Materie, jede für sich genommen, zu charakterisiren sey; ob die Materie ohne die Form existiren könne, oder nicht; und im erstern Falle, wie sie gedacht

wer-

werden müsse? entschied Bonaventura auf eine Art, wodurch er die streitigen Parteyen zu vereinigen hoffte, aber freylich die von dieser Frage aus dem objectiven Gesichtspuncte betrachtet unzertrennlichen Schwierigkeiten im geringsten nicht löste. Die Materie an sich genommen ist entweder ein bloßes Gedankending, das auf Abstraction beruht, und dann kann und muß sie ohne alle bestimte Form gedacht werden, weil sie die Fähigkeit haben muß, jede mögliche bestimte Form anzunehmen, welche Fähigkeit ihr statt der Form überhaupt dient. Bey dieser Behauptung bedachte Bonaventura nicht, daß der Begriff der Materie ohne alle bestimte Form in ein Nichts verschwindet, und daß auch die bloße Fähigkeit der Materie, jede mögliche bestimte Form anzunehmen, wodurch er seinen Begriff der formlosen Materie haltbar zu machen wähnte, nicht vorgestellt werden könne. Oder die Materie wird als etwas Wirkliches gedacht, und dann ist ihr die Form schlechterdings unentbehrlich, indem selbst das Unförmliche unter einer Form vorgestellt werden muß. Auch die Natur der Engel ließ Bonaventura aus Materie und Form zusammengesetzt seyn; nur war diese Materie nicht die gemeine körperliche; sondern eine solche, welche bloß die Engel gewißer Modificationen und Veränderungen fähig machte. Er unterschied drey Arten der

Ma-

Materie; die eine liegt bey den Dingen zum Grunde, die entstehn und vergehn, und ist das Princip der Generation und Corruption; die zweyte findet sich in den bloß beweglichen Dingen, und ist das Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit; die dritte macht das Subject, die Substanz überhaupt aus, und ist das Princip des Bestandes der Form. Auf eine ähnliche Weise beantwortete Bonaventura die Frage; ob die Kräfte und Vermögen der Gegenstände zur Erzeugung und Entwickelung von ihnen verschiedener Producte (rationes seminales) allgemeine oder besondere Formen seyen, da sie doch einmal als thätige Kräfte für Formen überhaupt gehalten werden müßten? Er nahm sie in einer Hinsicht für allgemeine Formen an, so fern sie noch nicht ganz entwickelt, und für mehr Bestimmungen empfänglich seyen; in einer andern Hinsicht aber für besondere Formen, sofern die Natur nichts hervorzubringen vermag, das bloß allgemein ist.

Bonavent. in Mag. Sent. II distinct. 3. sq. (Bambergæ 1491).

§. 725.

Neu und scharfsinnig sind die Gründe, welche Bonaventura der Behauptung von der

der Ewigkeit der Welt entgegengesetzt hat. Erstlich: Das Unendliche kann nicht vermehrt werden, eben weil es unendlich ist. Mit jedem Jahre aber wächst die Zahl der Sonnenumläufe; folglich ist die vergangene Zahl derselben nicht unendlich, und die Welt muß einen Anfang gehabt haben. Auch fließt daßelbe daraus, daß jeder Sonnenumlauf zwölf Umläufe des Mondes enthält. Zweytens: Eine Bewegung durch das Unendliche kann nie vollendet werden. Wären nun die Bewegungen der Sterne unendlich gewesen, so hätten sie nie bis zur gegenwärtigen gelangen können. Angenommen, keine Bewegung sey die erste gewesen, so entsteht die Frage, ob von der heutigen Bewegung irgend eine unendlich entfernt sey? Wird dieses verneint, so gab es es eine erste Bewegung. Wird es aber bejaht, so fragt man wiederum, ob denn auch die zunächst auf sie folgende von der heutigen unendlich entfernt sey? Ist sie das nicht, dann hat die Weltbewegung eine Grenze, d. i. einen Anfang. Ist sie das, so wird abermals dieselbe Frage in Beziehung auf die zunächst folgenden Bewegungen wiederholt; und wenn dann die unendliche Entfernung immerfort bejaht wird, so ist jede Bewegung von der andern gleich weit entfernt, und alle Succession unter ihnen fällt damit weg, welches offenbar der Erfahrung zuwider ist. Es muß folg-

folglich eine erste Weltbewegung oder einen Anfang der Welt gegeben haben. Drittens: Die Fortpflanzung der Thiere geschieht succes-sive nach einer Regel; es muß also ein erstes Thier existirt haben; denn wenn das nicht der Fall war, so wäre jene Ordnung in der Fort-pflanzung der Thiere nicht möglich gewesen. Viertens: Ist die Welt unendlich, so müßte auch eine unendliche Zahl Menschen vorhan-den gewesen seyn, und eine unendliche Zahl menschlicher Seelen müßte noch existiren, wel-ches ungereimt ist. Fünftens: Wenn die Welt von Gott erschaffen ist, so war sie vor der Schöpfung nicht. Was aber vorher nicht war, ehe es in's Daseyn komt, hat einen Anfang. Inzwischen giebt Bonaventura doch zu, daß, sobald eine ewige Materie statuirt werde, auch die Ewigkeit der Welt sich be-haupten lasse. Die Existenz einer Weltseele wurde vom Bonaventura geleugnet. Wäre sie wirklich vorhanden, meynte er, so müßte ihr auch ein Ernährungs- und Empfindungs-vermögen zukommen, wie allen übrigen mit der Materie verbundenen Seelen; die Be-wegung der Weltkörper sey ferner zu ein-förmig, als daß sich daraus auf eine den-kende Seele mit Grunde schließen lasse; und endlich bedürfe es einer Weltseele nicht, da je-des Naturding sich durch seine eigene Form, oder in ihm wohnende thätige Kraft verändere.

Dagegen räumte Bonaventura einen Einfluß der Gestirne, nicht bloß auf die Erde überhaupt, sondern auch auf die menschlichen Körper und Seelen und deren Thätigkeiten insbesondre ein. Inzwischen fühlte er sich doch auch durch mehrere Gründe gegen die Astrologie bewogen, jenen Einfluß der Constellationen auf menschliche Schiksale und Gesinnungen als nicht nothwendig, und nicht allgemein auf jeden Menschen sich erstreckend, zu behaupten. Die Erfahrung zeigte ihm, daß Menschen von den verschiedensten Verhältnißen, Charakteren und Schiksalen unter einerley Constellation gebohren werden. Vielleicht war aber das astrologische Vorurtheil damals zu tief in den Gemüthern eingewurzelt, so daß auch er sich nicht ganz davon loswinden konte. Ueberhaupt erhellt aus seinen Argumentationen für und wider die Astrologie, daß er in Ansehung [illegible] nicht mit sich selbst im Reinen war. [illegible] würdig ist auch noch der Beweis, [illegible] Bonaventura führte, daß die mensch[illegible] Seele nicht unmittelbar aus der göttlichen Substanz emanirt seyn könne. Die Seele [illegible] ein Theil des Menschen, [illegible] geringer, als das Ganze. Wäre [illegible] fluß der göttlichen Substanz [illegible] Gottheit geringer, als [illegible] was ungereimt ist. [illegible] entweder [illegible]

eine Partikel desselben seyn; im erstern Falle wäre sie unendlich; im andern Falle wäre Gott theilbar; beydes aber läßt sich nicht behaupten.

Bonavent. l. c.

§. 726.

In dem Streite über die Freyheit der [illegible]lichen Seele nahm Bonaventura einen [illegible]haften Antheil. Er leugnete zuvörderst [illegible] Freyheit der Thiere, welche damals von [illegible] behauptet wurde. Man wollte dieses [illegible] folgern, daß die Thiere nach dem [illegible] streben, und das Uebel fliehen; daß ih[illegible] [illegible] Vergnügen zu entgegengesetzten Hand[illegible] [illegible] z. B. zum Zürnen und zum Schmei[illegible] [illegible] daß die durch Kunst abge[illegible] [illegible] ihre Begierden mässigen und [illegible]; daß endlich ihre Thätig[illegible] [illegible] von aussen bestimt würden, [illegible] innern Principe hervorgin[illegible] [illegible] gab eine gewisse Will[illegible] [illegible] die sich in ihren äusserl[illegible] [illegible] oder die innern Hand[illegible] [illegible] nothwendig durch die [illegible] [illegible] Ein an[illegible] [illegible]

dieses damals streitiges Problem war, ob die Freyheit ein Vermögen sey, das, wie Einige wollten, für sich bestehe, wie Andere, zum Verstande und zur Vernunft gehöre; oder ob sie für eine bloße Fertigkeit (habitus) gelten müsse. Wurde die Freyheit als ein mit dem Verstande und der Vernunft verbundenes Vermögen angesehen, so fand man eine Schwierigkeit darin, wie ein Vermögen ein anderes Vermögen haben, oder in einem andern Vermögen seyn könne; und es lasse sich auch nicht begreifen, wie ein Vermögen aus zwey andern bestehe? Galt die Freyheit für ein besonderes Vermögen, so fiel der Begriff desselben mit dem Begriffe der Fertigkeit zusammen. Bonaventura erklärte sich für die Partey, welche die Freyheit als eine bloße Fertigkeit annahm. Noch eine streitige Frage war, ob der freye Willen auch das Böse wollen könne? Diejenigen, welche sie bejahten, stützten sich darauf, daß Freyheit des Willens sich nothwendig auf Entgegengesetzte beziehen müßte, welche nur das Gute und Böse seyn könten; und daß auch der Mensch wegen guter oder böser Handlungen gelobt oder getadelt werde, welches voraussetze, daß er die einen wie die andern aus Freyheit verrichtet habe. Die verneinende Partey argumentirte dagegen, daß, wenn der freye Willen sich auch auf das Böse nothwendig erstrecke, die Gottheit ebenfalls [illegible]

digen

digen können; daß die Möglichkeit zu sündigen mehr ein Unvermögen, als ein Vermögen sey; und daß doch der Mensch das Böse immer nur darum wolle, weil es ihm ein Gut zu seyn scheine, er folglich seinem freyen Willen nach eigentlich nur das Gute wolle. Bonaventura entschied dahin, daß das vollkommen freye Wesen nur das Gute wollen könne; daß aber es eine nothwendige Folge der unvollkommnen Freyheit des Willens sey, daß er auch das Böse begehre. Eine sehr unbefriedigende Ausflucht! Uebrigens vertheidigte Bonaventura mit Recht die unbedingte über allen Zwang erhabene innere Freyheit des Willens. Die äussere Freyheit kann freylich beschränkt und ganz aufgehoben werden; aber die innere niemals.

1) Bonavent. l. c.

§. 734.

Die Unsterblichkeit der Seele suchte Bonaventura theils gegen manche Anfechtungen zu vertheidigen, theils durch neue Gründe zu befestigen. Gegen das Epikurische damals wiederholte Argument, daß die Seele von den Verletzungen des Körpers leide, und selbst der Ver-

Verstand dadurch zerrüttet werden könne, erwiederte er, daß von dem Mitleiden der Seele nicht auf das Mit-Sterben dieser mit dem Körper geschlossen werden könne. Das Erste sey eine Folge der großen Neigung der Seele zum Körper; nicht aber das andere. Die Organe empfangen ihre Wirksamkeit von der denkenden Seele; und die Denkkraft bedarf zu ihrer Thätigkeit des Empfindungsvermögens; daher es scheint, als ob die Seele zugleich mit dem Körper leide, ungeachtet sie durch die Verletzung dieses nicht selbst mit verletzt wird. Als Gründe für die Unsterblichkeit braucht Bonaventura folgende: Das Gute wird oft in dem gegenwärtigen Leben nicht belohnt, und das Böse oft nicht bestraft; es muß also einen andern Zustand der Seelen nach dem Tode geben, in welchem dieses Mißverhältniß aufgelöst wird. Ferner: Keine Begierde eines lebenden Wesens ist umsonst, und ohne ein ihr entsprechendes Mittel der Befriedigung. Der Mensch hat die Begierde nach vollkommner Glückseligkeit, die gleichwohl in dem gegenwärtigen Leben nicht befriedigt wird und werden kann; sie muß [illegible] ihre Befriedigung in einem künftigen Leben finden werden. Endlich: die Kräfte des Körpers [illegible] im Alter ab; hingegen die Kräfte der [illegible] nehmen zu. Die Seele ist also nicht der Vergänglichkeit unterworfen, wie der Körper.

Schwaab l. c. Vergl. Tiedemann's Geist der spec. Phil. B. IV S. 450 ff.

§. 728.

Unstreitig der berühmteste Schüler Alberts des Großen war Thomas von Aquino. Er stammte aus einer gräflichen Familie dieses Namens im Neapolitanischen ab, und ward im Jahre 1224 zu Roccasicca, einem derselben zugehörigen Schlosse, gebohren. Seine erste gelehrte Bildung erhielt er schon als Knabe in dem Kloster Monte Cassino, und hernach in Neapel. Er gewann eine solche Vorliebe für philosophische und theologische Studien, daß er den Aussichten entsagte, die ihm sein Stand und seine Familienverbindung gewährte, und beschloß, die einsame beschauliche Lebensart im Kloster zu erwählen. Im Jahre 1243 trat er ohne Wissen seiner Eltern in den Dominicanerorden. Da diese nebst seiner ganzen Familie den Vorsatz des Thomas im höchsten Grade misbilligten, so bemüheten sie sich auf alle Art, ihn davon zurückzubringen, und machten mehrere Versuche, ihn den Händen der Mönche zu entziehen, die aber alle vereitelt wurden, da die Mönche eine Unterredung selbst der Mutter des Thomas mit ihrem Sohne zu verhindern wußten. Damit er den Nachstellun-

gen seiner Familie nicht länger ausgesetzt bliebe, sollte er nach Frankreich gebracht werden. Es gelang den Brüdern des Thomas, ihn auf dieser Reise seinen Begleitern zu entreißen, und auf das väterliche Schloß zu entführen, wo er auch zwey Jahre in einer Art von Gefangenschaft gehalten wurde. Er beharrte aber fest bey seinem Entschluße, ließ sich aus dem Fenster an einem Stricke herab, und entfloh mit Hülfe der Dominicaner nach Rom, die ihn zuerst nach Paris, und dann nach Cölln schickten. Hier genoß er den Unterricht Alberts des Großen mit einem unbegrenzten Eifer. Er sprach anfangs sehr wenig, galt daher bey seinen Mitschülern für einen höchst stupiden Kopf, die ihn zum Spotte den Ochsen nannte. Albert, deßen Blick ihn richtiger würdigte, befreyte ihn von dieser Verspottung durch seine derbwitzige Erklärung: daß, wenn dieser Ochs anfangen würde, seine Stimme zu erheben, die ganze Welt davon wiederhallen würde. Thomas schwang sich in der That von einem Zöglinge zum Lehrer der Philosophie empor; er bekam in Paris die höchsten Würden der theologischen Facultät, und gieng darauf als Definitor des Dominicanerordens in der römischen Provinz nach Italien. Hier erhielt er vom Pabste Urban IV. den Auftrag, die Aristotelische Philosophie zu lehren, und in Schriften darüber zu commentiren. Um

um in philosophischer Ruhe und Musse leben zu können, schlug er die Würde eines Erzbischofs aus, die ihm angeboten wurde, und begab sich in das Kloster zu Neapel, in welchem er in seiner Jugend gelebt hatte. Er starb auf der Reise zu dem Concilium in Lyon 1274. Nach seinem Tode wurde er von seinem Orden als Wunderthäter gepriesen, und unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Wegen seines ausgebreiteten Ruhmes, den er sich als Lehrer erwarb, empfieng er die Ehrennamen Doctor universalis und Doctor angelicus.

Bruckeri hist. crit. philos. T. III. p. 709 — 729.

Das Hauptverdienst des Thomas besteht in dem, was er durch seine Lehre und Schriften zur Verbreitung und Erklärung der Aristotelischen Philosophie geleistet hat. Er lernte diese so wenig, wie Albert, aus den griechischen Originalwerken des Stagiriten, sondern aus lateinischen höchst fehlerhaften und oft sinnlosen Uebersetzungen kennen. Er benutzte aber mehrere damals auch durch lateinische Uebersetzungen bekannter gewordene Commentare der griechischen Ausleger des Aristoteles, insbesondre die

die Kommentare des Themistius, und außerdem die Schriften der lateinischen Kirchenväter, des Augustin und Boethius, und der arabischen Peripatetiker, des Averrhoes, Avicenna, Algazel u. a. Auf seine Auslegung hat er einen bewundernswürdigen Fleiß gewandt, um den Sinn des Textes aufzuhellen; wiewohl er doch oft seinen Zweck verfehlt, und der Beschaffenheit des Textes nach (so wie er vor ihm lag) verfehlen mußte. Den neuern Geschichtforschern der Philosophie ist es nicht wohl zuzumuthen, die in den bändereichen Werken des Thomas zerstreuten etwa übrigen eigenthümlichen Ansichten und Deutungen Aristotelischer Vorstellungsarten aufzusuchen; leichter lassen sie sich noch aus seinen einzelnen kleinern philosophischen und theologischen Schriften hervorheben. Für das Zeitalter, in welchem Thomas lebte, waren sie so wichtig, daß er Stifter einer unter den Scholastikern sehr berühmten Schule, der Thomisten, ward, die auch bis auf unser Jahrhundert herab in den Ländern, in welchen die scholastisch aristotelische Philosophie sich erhielt, fortdauerte.

§. 739.

Die scharfsinnige Subtilität des Thomas zeigt sich unter andern bey seinen Erörterungen der

[illegible] lehre von der Materie und Form und [illegible] [illegible] geheimnißreichen Verhältniß auf eine [illegible] thümliche Weise. Abstract: Etwas existirt entweder noch nicht, aber kann existiren; oder es existirt schon; jenes ist das Mögliche (ens [illegible] potentiali); dieses das Wirkliche (ens in actu). Das Wirkliche ist entweder wesentliches Seyn (Substanz), oder zufälliges (Accidens). So ist der Mensch dem Wesen nach eine Substanz, während die Farbe, welche er hat, ein Accidens ist. Beyden Verschiedenheiten des Seyns correspondirt eine Möglichkeit. Ein Mensch kann weiß, der Samen kann Mensch seyn. Dasjenige, dem diese Möglichkeiten zukommen, kann Materie genannt werden. Was der Substanz nach wirklich seyn kann, ist die Materie, woraus etwas wird; was dem Accidens nach wirklich seyn kann, ist die Materie, worin etwas wird. Der Samen z. B. ist die Materie, woraus der Mensch wird, der Mensch die Materie, worin die Weiße wird. (Man nennt nun auch dasjenige, was der Substanz nach wirklich seyn kann, die erste Materie; hingegen, was als Accidens wirklich seyn kann, das Subject; so daß der Samen, woraus der Mensch werden kann, die erste Materie; der Mensch aber das Subject der Farbe ist. Durch das Subject wird das Accidens wirklich [illegible] ist von dem Accidens, das [illegible]

es in einem Subjecte sey, anstatt daß die erste Materie (die Substanz) nicht in einem Subjecte ist. Die Differenz zwischen Materie und Subject ist also diese: Das Subject existirt völlig an und für sich, ohne daß zu seiner Existenz etwas hinzukommen müßte. Der Mensch z. B. existirt, er mag eine bestimmte Farbe haben, oder nicht haben. Die Materie aber hat nur eine unvollständige, oder eigentlich gar keine Existenz; sie kann nur dadurch zum Daseyn gelangen, daß etwas zu ihr hinzukommt. Die Form giebt also das Daseyn der Materie; nicht aber das Accidens dem Subjecte; sondern umgekehrt. [illegible] Dasjenige, wodurch etwas existirt, sey es nun der Substanz, oder dem Accidens nach, kann überhaupt Form genannt werden. Wenn ein Mensch, der eine bestimmte Farbe annehmen könnte, diese Farbe wirklich an sich bekommen [illegible] durch die Farbe. Der Samen, der ein Mensch werden kann, wird durch die Seele zum Menschen. Da also die Form bewirkt, daß ein Ding wirklich ist, so heißt sie eben deswegen selbst Wirklichkeit (actus). Diejenige, welche denn ein Ding der Substanz nach wirklich macht, heißt substantielle, diejenige aber, die es dem Accidens nach wirklich macht, accidentelle Form. Die Entstehung ist eine Bewegung, ein Uebergang zur Form; es giebt also jener Verschiedenheit der Form [illegible] eine

eine substantielle und eine relative Entstehung; die substantielle findet statt, wenn ein Mensch entsteht dadurch, daß die Materie die Form annimt; die relative, wenn er z. B. eine gewiße Farbe bekomt; im erstern Falle wird der Mensch überhaupt; im andern wird der Mensch Etwas. Man darf diese Erörterungen des Thomas nur etwas schärfer beleuchten, um gleich einzusehen, daß die Verschiedenheit von Materie und Form hier zwar durch verschiedene Worte bezeichnet, aber nicht in der That aufgeklärt sey. Was das Accidens sey, abgetrennt von der Substanz, und umgekehrt, hat er ganz unerklärt gelassen, und hierin liegt gerade die vornehmste Schwierigkeit. — Das Entstehn ist Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn, das Vergehn Uebergang vom Seyn zum Nichtseyn. Nicht aus jedem Nichtseyn kann etwas werden, sondern nur aus demjenigen Nichtseyn, welches seyn kann. Das Entstehn hat demnach drey Erfordernisse: a) Etwas, das seyn kann (Materie); b) Etwas, das noch nicht ist, was es werden soll (Privation); c) Etwas, wodurch ein Wirkliches wird (Form). Diese drey Erfordernisse machen die Principien der Natur aus; die Form giebt dem entstehenden Dinge Wirklichkeit; Materie und Privation sind in Ansehung des Dinges einerley, nur verschieden nach der Beziehung, welche man sie nimt. [illegible] und

Form-

Gestaltlos sind vor der Verbindung mit den Formen einerley; aber in einer Beziehung ist die Figur vom Metall, in einer andern von der Formlosigkeit. Die Privation ist daher ein zufälliges Princip, weil sie in der Materie vorkömmt, ohne doch wesentlich zu ihr zu gehören. Daraus fließt aber nicht, daß sie nicht nothwendig sey; denn das Accidens ist doppelt, nothwendig und trennbar. Die Materie kann aber nie ohne alle Privation seyn, weil eine Form immer nothwendig die andere ausschließt. Die Materie ist entweder ohne Form, und dann heißt sie die erste Materie; oder sie hat schon eine Form, wie das Metall, woraus eine Bildsäule wird. Die erste Materie kann nicht definirt, und nur in Beziehung auf die Form erkannt werden; denn alle Definition wird erst durch die Form möglich. Jene verhält sich zu allen möglichen Formen und Privationen, wie das Metall für Bildsäulen. Beyde, weder Materie, noch Form, können nicht entstehen, indem sonst die Materie wieder Materie, und die Form wieder Form, in das Unendliche voraussetzen würde. Die erste Materie kann auch nicht wirklich für sich vorhanden seyn; denn die wirkliche Existenz wird durch die Form bestimmt, welche der Materie nicht zukommt; sie ist also bloß der Möglichkeit nach (secundum potentiam) vorhanden. Materie, Form und Privation sind [illegible]

vollendeten Entstehung eines wirklichen Dinges noch nicht hinreichend; das Mögliche kann sich selbst nicht wirklich machen; es muß ein thätiges Princip als wirkende Ursache hinzukommen, damit die Form aus der Materie hervorgehe. Alles Wirkende wirkt zu einem Zwecke; demnach muß es auch eine Endursache geben. Die Ursachen der Dinge überhaupt lassen sich also auf vier Gattungen zurückführen: Die materiellen, formellen, wirkenden und die Endursachen. Aus der Zweckmäßigkeit der Wirkungen eines Dinges folgt aber nicht nothwendig, daß es ein verständiges Wesen sey. Ein Ding kann auch Zwecke wirken, ohne dieselben zu kennen, oder sie einer vernünftigen Ueberlegung gemäß zu bestimmen. Physische Körper wirken zu Zwecken; sind aber zu ihrer Wirksamkeit nothwendig bestimmt, und haben keine Auswahl. Verstand ist nur dann mit einer thätigen Wirksamkeit eines Dinges verbunden, wenn und insoferne die Thätigkeiten desselben nicht durch die Natur, sondern durch den überlegenden freyen Willen bestimmt werden.

Offenbar hat hier Thomas den Begriff der Ursachen zu weit ausgedehnt. Materie und Form an sich selbst können nichts hervorbringen, und also auch nicht als Ursachen [illegible]

wohl

nothwendige Bedingungen zum Daseyn der Dinge überhaupt sind. Die Lehre von den Endursachen wurde auch vom Thomas bey weitem nicht in's Klare gebracht. S. *Thomas de Aquino* opusc. 31. fol. 207. sq. Opp. T. XVII. ed. Romae 1570. Vergl. Tiedemanns Geist der spec. Philos. B. IV. S. 478. ff.

§. 731.

Auch in den ontologischen Begriffen von dem Dinge (ens) ist dem Thomas Manches eigenthümlich. Er gab eine zwiefache Erklärung des Dinges. Es ist entweder Etwas, wovon etwas ausgesagt wird, obgleich das dadurch Gesetzte selbst negativ ist, wie wenn Negationen Dinge genannt werden; oder es ist Etwas, das wirklich gesetzt wird, in welcher Bedeutung es dem negativen Dinge gerade entgegen steht. Wird das Ding in der realen Bedeutung genommen, so heißt es Wesen; es bezeichnet etwas allen Dingen Gemeinschaftliches, auf welches sich die verschiedenen Geschlechter und Arten der Dinge beziehen. Da also das Wesen die Definition des Dinges enthält, so wird es deswegen die Quidditaet genannt, weil es ausdrückt, was das Ding sey. Es heißt auch Form oder Natur, insofern es vol-

vollständiges Ding anzeigt. Eigentlich und vorzüglich bezeichnet das Ding nur die Substanz; minder eigentlich das Accidens; das Wesen ist daher auch eigentlich nur in den Substanzen, und uneigentlich in den Accidenzen enthalten. Die Substanzen sind entweder einfach oder zusammengesetzt; beyde Gattungen enthalten das Wesen; aber die einfachen enthalten es auf eine wahrhaftere Art, weil sie nach dem Thomas eine vorzüglichere Existenz besitzen, und die Gründe der zusammengesetzten Substanzen sind, wie z. B. Gott, der die erste und einfachste aller Substanzen ist. Die Wahrheit erklärt Thomas für die Uebereinstimmung des Verstandes und des Objekts (adaequatio rei et intellectus). Es ist aber der göttliche und der menschliche Verstand zu unterscheiden. Jener verursacht die Dinge und bestimmt sie; dieser wird von den Dingen bestimmt, und die Wahrheit seiner Erkenntniß hängt von den Gegenständen ab. Ist nun ein Ding dem Begriffe desselben im göttlichen Verstande gemäß, so heißt es in Beziehung auf diesen wahr. Hier ist also die Wahrheit der Dinge nicht in den Dingen, sondern im Verstande enthalten; denn sie sind nur insofern wahr, als sie durch den göttlichen Verstand so gedacht werden. Durch die Wahrheit empfängt denn auch das Ding keinen Zusatz. Wahrheit und ihr Gegenstand sind nicht [illegible] verschieden [illegible]

[illegible] er-

erhellt, daß, was Thomas Wahrheit im göttlichen Verstande nennt, mit unserm jetzigen Begriffe der metaphysischen Wahrheit zusammentrifft.

Thomas de Aquino de ente et essentia. In Opp. T. IV. *Id.* in mag. sent. ad Hanibaldum Episcop. I dist. 19. quaest. 5. artic. 1. (Basil. 1492).

§. [illegible]

Die zusammengesetzten Substanzen bestehen aus Materie und Form. Es erhebt sich also die Frage: welche von beyden das Wesen jener begründe? Die Materie allein kann das Wesen nicht ausmachen; denn durch das Wesen wird das Geschlecht des Dinges bestimmt, und durch die bloße Materie wird kein Ding dem Geschlechte nach erkennbar. Aber auch die Form allein begründet das Wesen nicht, weil das Wesen durch die Definition ausgesagt wird, und die Definition physischer Dinge nothwendig beydes, Form und Materie, befassen muß. Endlich kann auch das Wesen der zusammengesetzten Substanzen nicht in einem bloßen Verhältnisse der Materie [illegible]

[illegible] ; denn dieses [illegible] ein [illegible] Accidens seyn, durch welches sich der Gegenstand selbst nicht erkennen ließe. Das Wesen der zusammengesetzten Substanzen kann demnach nichts anders, als wie eben die Zusammensetzung von Materie und Form bezeichnen, und ist nicht mehr und nicht weniger in der Materie, als wie in der Form begründet. Die weitere Verfolgung der obigen Begriffe in ihren entferntern Beziehungen leitete auch den Thomas auf die Frage nach dem Principe der Individuation. Wie ist zu erklären, daß dieser Mensch ein Mensch überhaupt, und zugleich dieser individuelle Mensch ist? Die Materie, die im Wesen liegt, be[illegible] sich nicht [illegible], wie dennoch das Wesen ein Allgemeines bleiben, und eine Definition zulassen könne? Der Grund der Schwierigkeit lag darin, daß man die allgemeinen Begriffe der Gattungen der Dinge entweder als Plane für die wahren und wirklichen Substanzen hielt, oder mit dem Aristoteles für substantielle Formen der [illegible] annahm. Denn nun fragte es sich, [illegible], die für die Gattung einzig ist, individuell seyn könne? Beyde Parteyen [illegible], die Platonischen, wie die Aristotelischen Scholastiker, vermochten diese Frage [illegible], nach welchem [illegible] Begriffe [illegible] Formen [illegible]

jective Realitäten betrachteten, zur hinlänglichen Befriedigung zu lösen. Wurden hingegen die allgemeinen Begriffe bloß für subjective logische Functionen genommen, was sie wirklich nur sind, so ist die Verwandlung des allgemeinen Begriffs der Gattung in individuelle Begriffe, und umgekehrt dieser in jenen, sehr leicht zu erklären. Thomas entschied das Problem folgendermaßen: Der allgemeine Begriff, sagt er, drückt den Gegenstand (die Materie) überhaupt und unbestimt aus; die Individuation hingegen drückt die bezeichnete Materie (materia signata) aus, und bestimt dadurch den Gegenstand. Unter der bezeichneten will Thomas die Materie in gewißen Dimensionen betrachtet verstanden wissen. So ist die Definition des Menschen überhaupt die Definition eines allgemeinen Begriffs; in der Definition des Sokrates wird dieser bestimte Körper desselben, diese bestimte Farbe, kurz eine bezeichnete Materie gesetzt. Man sieht es dieser Entscheidung auf den ersten Blick an, daß sie eine Cirkelerklärung ist; denn auch der Mensch überhaupt muß einen Körper und eine Farbe haben, und das war eben die Frage, wie der in einem allgemeinen Begriffe gegebene Körper überhaupt, ein individueller bestimter Körper in einem besondern Begriffe werden könne? Thomas schritt inzwischen in seiner Erörterung weiter fort. Zum Wesen einer zusammen-

mengeſetzten Subſtanz gehört nur die unbeſtimmte Materie, die folglich auch dem Weſen keine Individuation mittheilt. Bey den einfachen Subſtanzen, die keine Materie enthalten, fallen, ſo zu ſagen, Form und Materie zuſammen, und ſind identiſch. Die Formen können ohne Materie exiſtiren, indem ſie als Formen von der Materie unabhängig ſind; die Materie aber, die von der Form erſt ihre Wirklichkeit empfängt, kann ohne die Form nicht ſeyn. Daß es Formen giebt, die nothwendig mit der Materie verbunden ſind, rührt daher, weil ſie von dem Urprincipe alles Vorhandenen, der abſoluten reinen Wirklichkeit (actus purus), zu weit entfernt ſind, und deßhalb zu viel Möglichkeit und zu wenig Wirklichkeit enthalten. Die dem Urprincipe nähern Formen aber, dergleichen die denkenden Weſen ſind, können ohne Materie beſtehen. Da dieſe weiter nichts als Formen ſind, ſo kann auch ihr Weſen (Quidditát) nichts anders ſeyn. Gegen dieſe letztere Behauptung ließ ſich einwenden, daß, wenn die einfachen denkenden Subſtanzen bloße Formen ſind, ihnen kein von dieſen verſchiedenes Weſen zukomme; und ſie alsdenn bloße allgemeine Begriffe ſind, wodurch ihre Individualität aufgehoben wird. Thomas erwiederte mit Avicenna, daß in Beziehung auf die einfachen Substanzen Gattung und Individuum identiſch ſeyen, und folg-

 lich

lich hier die allgemeine Substanz zugleich eine individuelle wäre. Ein offenbarer Widerspruch!

Thomas de Aquino de ente et essentia cap. 2. sq.

§. 735.

Am meisten hat sich auch Thomas, wie es die philosophische Richtung seines Zeitalters mit sich brachte, mit der rationalen Theologie beschäfftigt. Er schränkte sich hierbey nicht auf die Aristotelische Lehre ein; vielmehr verließ und berichtigte er dieselbe; vornehmlich folgte er den Alexandrinischen Philosophen, dem Proklus, Augustin, Dionys dem Areopagiten, den Arabern, und unter seinen neuern Vorgängern dem Anselm von Canterbury. Ein paar ihm eigene Argumentationen für das Daseyn Gottes sind diese: Das Wahrste existirt, nach dem Aristoteles, am meisten, ist am reellsten, oder absolut Eins. Es muß aber ein höchst Wahres geben; denn Eines ist falscher, als das Andere; es muß also auch Eines wahrer, als das Andere seyn; folglich muß Etwas existiren, welches das Wahrste und Reellste von Allem ist, und dieses ist Gott. Im Wesentlichen läuft diese Argumentation mit der zusammen, welche vom Augustin und An-

Anselm aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens geführt wurde; nur daß Thomas die Existenz des Wahrsten aus der Gradation des Falschen und Wahren herleitete. Er begieng aber einen Sprung im Schließen, indem er das Wahrste mit dem Reellsten schlechthin identisch nahm. Es kann ein Satz absolut wahr seyn (logisch), ohne daß das wirkliche Daseyn der Dinge, die durch ihn ausgesagt werden, nothwendig damit zusammenhinge. Auch ist es falsch, daß Etwas mehr wahr sey, als das Andere; es ist nur eine und dieselbe Wahrheit schlechthin möglich. Eine andere Argumentation des Thomas ist: Was ein von seinem Wesen verschiedenes Daseyn hat, hat dieses Daseyn nicht von sich oder nicht wesentlich, sondern von aussen; denn hier gehört das Daseyn nicht zum Wesen, und kann von dem Dinge getrennt werden. Es giebt aber solche Dinge, die ein von ihrem Wesen verschiedenes Daseyn haben, und deshalb nicht von sich, sondern durch andere existiren. Daß die Reihe von Ursachen und Wirkungen in's Unendliche fortgehe, ist unmöglich, war ein Aristotelischer Satz. Also muß ein Wesen existiren, das sein Daseyn durch sich selbst hat, und bey welchem Daseyn und Wesen identisch sind. Dieses Wesen ist die erste Ursache alles Vorhandnen, oder Gott. Auch dieser Beweis beruht auf einer zwiefachen petitio

 prin-

principii. Daß ein Ding nicht nothwendig vorhanden sey, dessen Wesen von seinem Daseyn verschieden gedacht werden könne; und daß eine erste Ursache nothwendig sey, sind Sätze, die Thomas supponirte, aber nicht erwiesen hatte.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 13. Opp. T. IX. *Id.* de ente et essentia cap. 5. Opp. T. IV. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 494. ff.

§. 734.

Thomas behauptete gegen die Alexandriner eine Möglichkeit der Erkentniß Gottes. Aus der Natur der Geschöpfe können wir auf die Gottheit schließen, und manche Namen also, womit wir die Eigenschaften jener bezeichnen, lassen sich auf diese übertragen, so daß sie überhaupt von uns benannt werden kann. Einige Namen von Eigenschaften der Geschöpfe bezeichnen absolute Vollkommenheit z. B. Weißheit, Gerechtigkeit, Güte; diese können in eigentlicher Bedeutung auf die Gottheit bezogen werden; andere bezeichnen eine Realität, welche nur auf eine gewisse Gattung von Geschöpfen beschränkt ist; diese lassen sich der Gottheit nur uneigentlich beylegen. Thomas wider-

verstritt daher auch den Alexandrinern und dem Dionys dem Areopagiten darin, daß der Gottheit keine positive Eigenschaften beygelegt werden könten, und nahm hiervon das Gegentheil an. In der Gottheit drücken das Wesen und die Eigenschaften desselben die höchste Identität aus. Die positive Bejahung von Eigenschaften bezeichnet freylich gewöhnlich eine Zusammensetzung von Subject und Prädicat. Dieser Schwierigkeit wich aber Thomas dadurch aus, daß er sagte, sie bezeichneten dieselbe nicht bey ganz identischen Sätzen, und selbst das Einfache werde zuweilen als zusammengesetzt bezeichnet, ohne daß es darum minder einfach würde. Bey dieser Antwort blieb gleichwohl der Einwurf übrig, wie die Identität des Wesens erhalten werden könne, sobald Subject und Prädicat, die zusammengesetzt werden, ganz verschiedne Begriffe sind? Indessen bestimte nun Thomas vermöge jener Voraussetzungen die Prädicate der Gottheit: Erstlich: Gott ist eine Substanz. Es kann aber die Substanz in einem verschiedenen Sinne genommen werden. Sie bedeutet a) dasjenige, was für sich ist, und in seinem Daseyn nicht von andern Wesen abhängt; b) dasjenige, was das Substrat anderer zu ihm gehöriger Merkmale ausmacht (quod substat aliis). Nur in der erstern Bedeutung kann Gott eine Substanz heißen. Der

 letz-

letztere Begriff der Substanz, der auch in mehr Gattungen zerfällt, läßt sich nicht auf die Gottheit anwenden. Zweytens: Gott ist einzig, und die erste Ursache alles Vorhandnen. Die erste Ursache ist nichts weiter, als das absolute Seyn, ohne alle unterscheidende Merkmale; denn hätte sie diese, so wäre sie nicht reines Seyn, sondern Seyn mit einer Form verbunden. Noch weniger kann Materie zu dem absoluten Urseyn hinzukommen; dieses würde dadurch materiell und in seinem Selbstbestande aufgehoben werden. Die erste Ursache kann demnach nur einzig seyn. Drittens: Gott ist erstes Princip der Bewegung, und als solches selbst unbeweglich und unveränderlich. Aus diesem Aristotelischen Satze werden nun vom Thomas die übrigen Eigenschaften Gottes entwickelt. Was unveränderlich ist, kann nicht entstehn und vergehn; Gott steht daher nicht unter den Bedingungen der Zeit; es ist in ihm keine Succession und keine Dauer; denn dies würde ein Seyn nach dem andern seyn; was er ist, ist er auf einmal von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sofern Gott ewig ist, hat er überhaupt kein Vermögen, etwas zu leiden; denn was ein Vermögen hat und leiden kann, kann insofern auch nicht seyn; von der ewigen Gottheit kann aber das Nichtseyn schlechterdings nicht gedacht werden. Vor der Möglichkeit geht immer die Wirklich-

keit

keit her; das Mögliche kann nie durch sich selbst, sondern nur durch das Wirkliche zum Daseyn gelangen; was folglich möglicher weise etwas seyn kann, was es nicht ist, vor dem geht ein Wirkliches her; nun ist Gott das erste Princip, vor dem nichts hergeht. Ferner: Gott existirt durch sich selbst, und hat keine Ursache; alles hat aber eine Ursache, was noch etwas anders seyn kann, als was es ist; mithin kann Gott nichts mehr seyn, als was er ist. Endlich, das Mögliche setzt ein Wirkliches voraus; diese Voraussetzung kann sich nicht in's Unendliche erstrecken; es muß also ursprünglich eine reine absolute Wirklichkeit existiren, und diese ist Gott. Eben hieraus folgert auch Thomas wiederum, daß die Gottheit einfach seyn müsse. Ist etwas aus Mehrern zusammengesetzt, so liegt eine Möglichkeit (potentia) in ihm, etwas zu seyn; denn die verbundenen Dinge konten eher verbunden werden; in Gott aber liegt durchaus keine Möglichkeit, und er kann also auch nicht zusammengesetzt seyn.

Gegen alle diese Raisonnements läßt sich dialektisch Mehreres einwenden. Wird z. B. die Existenz Gottes als von der Zeit unabhängig genommen, ohne alle Succession und Dauer, so ist sie unvorstellbar; und damit fällt die Behauptung des Thomas weg, daß es eine Erkentniß der Gott-

 heit

heit geben könne. Wird der Gottheit alles Vermögen abgesprochen, und ist sie bloße reine Wirklichkeit, so muß ihr doch Thätigkeit beygelegt werden, und daraus folgt eine Ewigkeit der Schöpfung, was ebenfalls unvorstellbar ist. Das Daseyn des Zufälligen durch die Gottheit wird auch alsdenn ganz unerklärlich. S. *Thomas de Aquino* contra gentiles I, 13. sq. Opp. T. IX. De ente et essentia cap. 5. T. IV. *Id.* in Mag. Sent. I distinct. 4. quaest. 4. dist. 8. quaest. 1. art. 1. dist. 22. quaest. 1.

§. 735.

Wird Gott als ein absolut einfaches Wesen gedacht, so ist mit diesem Begriffe die Mehrheit der Vollkommenheiten, die ihm zugestanden werden, unvereinbar. Wie kann Gott einfach seyn, und doch Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, als verschiedene Vollkommenheiten besitzen? Thomas antwortete auf diese Frage: daß allerdings die Vollkommenheiten der Geschöpfe in der Gottheit, als ihrer Ursache, existiren müßten. Diese Vollkommenheiten sind aber nur in den Geschöpfen verschieden, nicht in der Gottheit. Freylich sind Weißheit, Gerechtigkeit, Güte, u. w. verschiedene Begriffe; aber der Unterschied liegt nur

nur in dem Denken des Verstandes. Der menschliche Verstand kann die Gottheit nicht, wie sie ist, in ihrer absoluten Einfachheit denken; sondern er ist genöthigt, sie unter mehrern Begriffen zu denken. Er abstrahirt die Vollkommenheit verschieden und besonders von den verschiedenen Gattungen der Geschöpfe, und daher ist es ihm nicht möglich, sie in einer umfassenden Einheit auf die Gottheit zu beziehen. Aber gerade daraus, daß der Verstand jene Begriffe verschiedener göttlicher Eigenschaften nicht in einer Einheit zu denken vermag, folgt immer das Gegentheil deßen, was Thomas erweisen wollte. Richtiger schließt er aus der angenommenen Einfachheit Gottes die Unkörperlichkeit desselben; denn wäre die Gottheit körperlich, so müßte sie auch zusammengesetzt, beweglich, und endlich seyn, da jeder Körper eine begrenzte Grösse hat, die noch größer vorgestellt werden kann. Ueberdem ist das Denkbare durch Verstand edler, als das Wahrnehmbare durch die Sinne; Gott also kann nur ein Gegenstand des denkenden Verstandes, nicht der sinnlichen Wahrnehmung seyn. Auch ist das Leben edler, als der Körper, der nicht an und für sich; sondern nur durch das Leben lebt, und diesem seinen Vorzug vor dem leblosen verdankt. Ein anderer aus dem Obigen abgeleiteter Satz die Gottheit betreffend ist: Gott ist sein eignes Wesen (Quiddität); oder

in

in Gott sind Wesen und Seyn nicht verschieden, und ausser seinem Wesen ist nichts in ihm. Thomas führte den Beweis für diesen Satz so: Ein Ding ist zusammengesetzt, das nicht sein eignes Wesen ist; denn ausser dem Wesen ist in ihm noch etwas; Gott aber ist ohne alle Zusammensetzung. In einem Dinge ist dasjenige ausser seinem Wesen, was nicht zur Definition des Dinges gehört; denn die Definition drückt das Wesen (die Quidditåt) des Dinges aus. In Gott aber sind keine Accidenzen, die zur Definition desselben nicht gehörten. Endlich wenn ein Ding nicht selbst sein Wesen ist, so ist das Wesen die Ursache des Dinges; indem es durch dasselbe seine Form empfängt, und von andern Dingen unterschieden wird. Wäre folglich Gott nicht sein eignes Wesen, so würde sein Daseyn von einer Ursache ausser ihm abhangen. Was den Thomas u. a. veranlaßte, so vielen Scharfsinn und Fleiß auf diese Argumentation zu verwenden, daß Gottes Seyn und Wesen identisch wären, war, daß er jedem auf Trennbarkeit der göttlichen Substanz führenden Merkmale entgehen wollte. Wurden nun das Seyn und das Wesen Gottes verschieden genommen, so schien das Merkmal des Zusammengesetzten von der Substanz der Gottheit nicht abgelehnt werden zu können, und davon wäre wiederum das Merkmal der Vergänglichkeit Gottes eine unmittelbare Folge-

gewesen. Inzwischen bemerkte er nicht, daß er eben durch die Argumentation eine Ungereimtheit darzuthun sich bestrebe, da Seyn und Wesen nicht anders als wie verschieden vom Verstande gedacht werden können. Daß Gott keine Accidenzen habe, beruht nach Thomas auf folgendem Raisonnement: Gott hat kein Vermögen zu leiden; dieses müßte er aber haben, wenn ihm Accidenzen zukommen sollten; denn das Accidens gehört nicht zum Wesen des Dinges, und erfodert also ein besonderes Vermögen, um es aufzunehmen. Ferner: das Accidens ist dem Subjecte nicht nothwendig; es kann daseyn, und auch mangeln; folglich ein Subject, das der Accidenzen fähig ist, ist auch der Veränderung fähig, und dieses widerspricht der Unveränderlichkeit Gottes. Diese Unveränderlichkeit bringt auch mit sich, daß in Gott durchaus keine Differenz ist. Denn diese Differenz, wodurch das Seyn und Wesen Gottes unterschieden würde, würde einen Zusatz zu dem Seyn erfodern; dann wäre aber der Zusatz dem Wesen Gottes nothwendig, und daraus würde folgen, daß das Seyn und Wesen Gottes an sich selbst nicht nothwendig wäre. Müßte auch die Existenz Gottes der Differenz wegen einen Zusatz erhalten, so wäre in Gott ein Vermögen, den Zusatz aufzunehmen; Gott aber hat kein Vermögen. Gott gehört ferner unter kein Geschlecht; wäre dies, so müßte ihm

eine

eine Differenz zur Unterscheidung von dem Geschlechte eigen seyn; diese findet nicht bey ihm statt. Auch könte das Geschlecht, worunter Gott gehörte, kein anderes seyn, als das der Substanz oder des Accidens. Unter das Geschlecht der Substanz kann Gott nicht gehören; denn keine Substanz ist ihr Seyn selbst, indem sonst jede Substanz nothwendig und für sich da wäre, was nicht der Fall seyn kann. Noch weniger kann Gott unter das Geschlecht des Accidens gehören; denn das Accidens kann nie das erste Wesen seyn, weil es immer ein Seyn voraussetzt, dem es inhärirt. Es ist auffallend, daß Thomas und seine Schule, so wie die mit ihm aus gleichen Principien philosophirenden Vorgänger und Zeitgenossen, nicht daran dachten, wie ihr Begriff von Gott, durch die Art, wie sie ihn bestimmen zu müssen vermeynten, in Nichts aufgelöst wurde. Aber man war damals schon zu sehr daran gewöhnt worden, bedeutungslose Worte mit reellen Begriffen zu verwechseln.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 18 sq.

§. 736.

Soferne in Gott Seyn und Wesen identisch gedacht, und alle Materie von ihm ausge-

ge-

geschlossen wird, die Realität aber lediglich in der Form bestehen soll; war es eine sehr natürliche Folgerung, welche die Alexandrinischen Philosophen, und namentlich Dionys der Areopagit gezogen hätten, daß alle Formen aus dem göttlichen Wesen abstammten, und Gott also die Form eines jeden Dinges ausmache. Da diese Vorstellungsart gleichwohl zu mehrern Ungereimtheiten führte, wie das Emanationssystem überhaupt, so war sie bereits von den ältern Kirchenvätern, insbesondre vom Augustin, bestritten und verworfen worden, und widersprach also dem herschenden Systeme der Kirche, auch wie es zu Thomas Zeit bestimt war. Dieser hat also ebenfalls gegen dieselbe argumentirt. Erstlich: Das Seyn ist allen Dingen gemein; folglich können die Dinge nicht durch dasselbe unterschieden werden. Entweder müßte also die Existenz in sich selbst verschiedenartig, oder die Dinge müssen verschieden seyn, denen das Seyn zukomt. Daß die Existenz in sich selbst verschiedenartig sey, ist unmöglich. Das andere muß also statt finden. Bey Gott aber sind Seyn und Wesen einerley; wäre demnach das Wesen Gottes die Form aller Dinge, so müßten alle Dinge eine absolute Einheit seyn, wie die Gottheit selbst ist. Zweytens: Was vielen gemeinsam ist, ist wirklich abgesondert von den Vielen Nichts; denn nur als ein Gedankending kann es von ihnen

abgesondert werden. Das Thier abgesondert von individuellen Thieren ist an sich Nichts; es existirt nur in der Abstraction; wäre das nicht, so müßten mehr Thiere überhaupt, in mehr individuellen Thieren seyn, was sich widerspricht. Noch weniger kann also auch das Seyn als etwas ausser den individuellen Dingen Wirkliches betrachtet werden. Gott wäre ein blosses Gedankending, wenn er das Seyn überhaupt wäre. Auch würde dabey das Entstehn und Vergehn unmöglich, weil Gott ewig ist, und sein Daseyn keinen Anfang und kein Ende [illegible] kenn.

Thomas de Aquino contra gentiles I. [illegible]

§. 737.

Gott ist das vollkommenste Wesen. [illegible] diesen Satz bringt Thomas mehr besondere Argumente bey. Angenommen, es gäbe [illegible] weiße Farbe an und für sich, so könte ihr [illegible] der Vollkommenheiten fehlen, die dieser [illegible] eigen seyn mögen. Einem weißen Gegenstande würde von diesen Vollkommenheiten nur [illegible] etwas fehlen, weil der Gegenstand die [illegible] nicht vollkommen aufnehmen könte. [illegible] was rein und unvermischt existirt, ist, [illegible] ist, auf's vollkommenste. Gott ist aber [illegible]

[illegible]

reine Seyn selbst; alle mögliche Vollkommenheit des Seyns muß ihm zustehen; folglich jede Vollkommenheit, die irgend ein vorhandenes Ding nur haben kann. Nur insofern ein Gegenstand existirt, kann er Vollkommenheit besitzen; Unvollkommenheit, sofern er etwas nicht ist; von Gott gilt aber durchaus kein Nichtseyn; er ist also überhaupt das vollkommenste Wesen. Ein anderer in seiner Art sehr seltsamer Beweis, welchen Thomas braucht, ist dieser: Alles Unvollkomne setzt das Vollkomne voraus; denn nur von diesem kann es herrühren. Gott ist also das Vollkommenste, weil er aller Dinge Grund ist. Daß aber das Unvollkomne durch das Vollkomne bewirkt werde, erklärte Thomas so: Die Wirkung kann nicht vollkomner seyn, als die Ursache; denn die Ursache kann nur insofern wirken, als sie selbst Wirklichkeit und Kraft hat. Gott, als die Ursache aller Dinge, ist folglich immer vollkommner, als diese. Thomas bedachte hierbey nicht, daß die Erfahrung seinem Raisonnement zu widerstreiten scheine. Das Unvollkomne kann auch vom Unvollkomnen herrühren, und die Ursache kann etwas Vollkomneres hervorbringen, als sie selbst ist. Vielleicht ahndete er, daß sich dieser Erfahrungsschein auf Täuschung gründe, und metaphysisch bald berichtigen lasse; daher er desselben gar nicht erwähnte. Die Untersuchung des Thomas wird im weitern Verfol-

ze immer verwickelter. Er schließt aus den obigen Argumentationen, daß nur diejenigen Wörter, welche absolute Vollkommenheit bezeichnen, eigentlich von Gott gebraucht werden dürfen, z. B. Weißheit, Güte, Gerechtigkeit; hingegen solche, die nur eine eingeschränkte Vollkommenheit ausdrücken, weil sie von den Eigenschaften eingeschränkter Geschöpfe entlehnt sind, sich auf die Gottheit nur figürlich und uneigentlich anwenden lassen. Es offenbart sich aber, daß auch jene Wörter ihren Gegenstand immer nur unvollkommen bezeichnen; es ist kein Begriff, und mithin auch kein Wort für uns denkbar, in welchem nicht Form und Materie unterschieden werden; das absolute Seyn oder die reine Form kann von uns nicht gedacht werden. So bezeichnet Güte oder Gerechtigkeit bloß ein Abstractum; man muß ihm ein Subject unterlegen, wenn etwas Wirkliches dabey gedacht werden soll; und dann ist der Begriff aus Materie und Form zusammengesetzt. Im strengsten Sinne genommen können also nicht einmal jene Wörter, die absolute Vollkommenheiten bezeichnen, von Gott gebraucht werden, sondern nur uneigentlich. Werden nun der Gottheit mehrere Vollkommenheiten mit mehrern Worten beygelegt, so scheint dieses eine Zusammensetzung im Wesen Gottes auszudrücken, und der obigen Behauptung des Thomas von der absoluten Einfachheit Gottes zu wi-

widersprechen. Er bemüht sich also darzuthun, daß die Mehrheit der göttlichen Prädicate nicht eine reelle Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften sey. Die Sonne hat eine Kraft zu erwärmen; durch diese Kraft bringt sie nicht bloß Wärme, sondern auch mannichfaltige andere Wirkungen hervor; dem ungeachtet ist es dieselbe Kraft, welche alle diese verschiedenen Erscheinungen bewirkt. Auf eben die Weise ist in Gott nur Eine Vollkommenheit, in welcher die Vollkommenheiten aller vorhandenen Dinge ihren Grund haben, welche wir mittelst der Abstraction von diesen auf die Gottheit übertragen. Die Bezeichnung der Gottheit durch mehrere und verschiedene Vollkommenheiten ist bloß menschlich; denn wir erkennen die Gottheit nur aus ihren Wirkungen, und können von diesen allein die Bezeichnung entlehnen. Inzwischen folgt hieraus wiederum nicht, daß den verschiedenen Wörtern, welche die Vollkommenheiten Gottes ausdrücken, weil diese letztern in der Gottheit Eins ausmachen, nicht ein verschiedener Sinn beygelegt werden müßte. Im Wesen Gottes sind die mehrern Vollkommenheiten zwar Eins; aber dennoch sind sie für uns sowohl dem Begriffe, als der Sache nach, wirklich verschieden. Wir vermögen nicht die Gottheit mit Einem Blicke zu umfassen; wir müssen dieselbe in verschiedenen Beziehungen, gleichsam von verschiedenen Seiten erwägen;

 und

und daher ihr auch mehr verschiedene Vollkommenheiten zuschreiben. Jede dieser Vollkommenheiten hat aber ihren Grund in Gott; es muß also in Gott eine Wirklichkeit seyn, welche den Begriffen derselben entspricht; die Namen der verschiedenen Eigenschaften Gottes bezeichnen also in der That für uns reelle Eigenschaften, wiewohl objectiv im Wesen Gottes alle nur Eine Vollkommenheit sind.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 26 sq.

§. 738.

Gott als das vollkommenste Wesen ist gut. Gut ist dasjenige, wonach Alles strebt; es strebt aber Alles nach dem Seyn, und Gott ist das reine absolute Seyn selbst. Gott ist auch das höchste Gut. Er ist die Ursache alles Guten, und was die Ursache gleichartiger Dinge ist, macht in der Gattung derselben das Oberste aus. Aus dem Begriffe der Gottheit als des höchsten Gutes entwickelt Thomas auch die Einzigkeit derselben. Es kann nur Ein höchstes Gut geben; nicht mehrere neben einander. Vermöge der Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit ist Gott ferner intensiv unendlich. Denn die höchste Vollkommenheit

heit schließt alle Möglichkeit und alles Vermögen aus, weil ein Vermögen mit uneingeschränkter Vollkommenheit nicht besteht. Die reine Wirklichkeit läßt auch keine Grenzen zu, woraus ebenfalls die Unendlichkeit Gottes folgt. Ferner: Der Verstand kann immer Etwas Größeres denken, als jedes gegebene Endliche; aber etwas Größeres, als Gott, kann er nicht denken; also ist Gott unendlich. Noch ein Argument des Thomas ist: Je mächtiger die Ursache eines Dinges ist, desto länger dauert es; Gottes Dauer ist ohne Ende, folglich muß auch sein Seyn und seine Macht unendlich seyn, da er keine Ursache ausser sich hat. Die Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit in Gott berechtigt auch zu dem Schluße, daß Gott Verstand besitzt, und ein denkendes Wesen ist. Die höchste Vollkommenheit wird nur durch die Denkkraft möglich, und diese kann also der Gottheit nicht fehlen. Wenn es Gegenstände giebt, die zu einem bestimmten Ziele hinwirken, ohne daß sie selbst sich dieses Ziel vorgesteckt hätten, so muß es ihnen von einem andern Wesen vorgesteckt seyn. Die Gegenstände der Natur sind aber von der Art; sie streben nach einem Ziele, das sie selbst nicht kennen; es muß ihnen also dieses von einem verständigen Wesen voraus bestimmt seyn. Wird der Gottheit Verstand beygelegt, so muß sie auch von sich selbst und von den von ihr verschiede-

 nen,

nen Dingen eine Erkentniß haben. Aber wie ist diese Erkentniß beschaffen? Ist sie allgemein? Oder ist sie auch individuell? Thomas bejahte das letztere, und zwar aus folgenden Gründen; Wer verständig handelt, hat einen Begriff von dem, was er thut. Da aber der Begriff die Form des Dinges bestimt, das bewirkt werden soll, so kann er nicht bloß allgemein, sondern er muß individuell seyn. Nun bringt Gott Alles mit Verstande hervor; er muß folglich auch eine individuelle Erkentniß haben. Ferner: Die Erkentniß Gottes ist die vollkommenste, welche es nur geben mag; eine jede allgemeine Erkentniß, da sie gerade die wesentlichen und eigentlichen Bestimmungen des Seyns nicht enthält, ist unvollkommen; auch daraus erhellt, daß die Erkentniß Gottes ebenfalls individuell seyn müsse. Thomas lehnt hierbey zugleich einige Einwürfe ab, welche gegen diese Behauptung vorgebracht werden konten. Die Erkentniß äusserer Gegenstände, könte man sagen, wird durch diese verursacht, und kann also erst erworben werden; dies läßt sich nun auf Gott nicht anwenden; folglich hätte Gott keine individuelle Erkentniß. Die Antwort ist: Nicht die äussern Gegenstände bewirken die Erkentniß Gottes, sondern umgekehrt diese bewirkt jene. Die Erkentniß gehört also zum göttlichen Wesen, und komt ihm nicht

erst

erſt von auſſen hinzu. Ein anderer Einwurf war: Der Verſtand kann nur das Allgemeine, nicht das Individuelle erkennen; die Erkentniß des göttlichen Verſtandes iſt demnach auch nur auf das Allgemeine eingeſchränkt. Hierauf erwiederte Thomas, daß die göttliche Verſtandeserkentniß bloß die Form abſtrahirt von aller Materie enthalte, und hier alſo die Bedingung der Allgemeinheit nicht nothwendig ſey.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 41 ſq.

§. 739.

Ungeachtet Gott auch das Individuelle und folglich eine Mehrheit von Dingen erkennt, ſo ſteht doch dieſes mit dem Begriffe von ſeiner Einfachheit nicht im Widerſpruche. Denn die Erkentniß Gottes umfaßt alles Vorhandne zugleich, und iſt durchaus an keine Zeit gebunden. Wäre die göttliche Erkentniß ſucceſſiv, ſo wäre ſie auch der Veränderung unterworfen, und Gott ſelbſt würde veränderlich ſeyn; er iſt aber unveränderlich. Das Weſen der Gottheit iſt ein abſolutes Seyn; in dieſem kann kein Vorherſeyn und Nachherſeyn ſtatt finden; folglich auch nicht in der göttlichen Erkentniß.

 Auch

Auch aus dem Grunde kann die göttliche Erkentniß nicht successiv seyn, weil sie ein Vermögen in Gott voraussetzte, das noch nicht Erkante erst künftig zu erkennen, und in Gott gar kein Vermögen angenommen werden kann. Freylich mußte Thomas sich bemühen, die Einfachheit Gottes mit der Erkentniß der individuellen Mehrheit zu vereinbaren; nur erreichte er diesen Zweck durch die angegebnen Gründe nicht; denn wie Erkentniß des Mannichfaltigen, das in der Zeit erfolgt, ohne Succession möglich ist, ist für uns eben so unbegreiflich, wie selbst die Existenz ausserhalb der Zeit es ist. — Wird die göttliche Erkentniß als die vollkommenste und als alle Dinge und ihre Veränderungen von Ewigkeit zu Ewigkeit umfassend gedacht, so entsteht die Frage: wie damit die Freyheit des Menschen in seinen Handlungen verträglich sey? Thomas behauptet die Freyheit, auch im Verhältniße zur Gottheit, mit eben den unbefriedigenden Gründen, auf welche sich schon seine Vorgänger berufen hatten. — Ferner aus der Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß folgert er auch die Unendlichkeit derselben, jedoch so, daß diese Eigenschaft derselben seinen anderweitigen Begriffen vom göttlichen Wesen und dem Verhältniße desselben zu den Dingen widerstreitet. Gott ist der Caussalgrund alles Vorhandnen; er ist auch als solcher unendlich; folglich mußen die

vor-

vorhandnen Dinge ebenfalls unendlich; und also auch die göttliche Erkentniß derselben unendlich seyn. Ferner: Alles Erkennbare ist Gegenstand der Erkentniß; nun ist aber in der Quantität, Ausdehnung und Theilbarkeit das Unendliche als ein mögliches Merkmal enthalten; die Zahlen sind unendlich, also auch die erkennbaren Gegenstände; und sonach muß Gott eine Unendlichkeit von Dingen erkennen. Gleichwohl ist die Unendlichkeit von Dingen als Geschöpfen mit der Unendlichkeit Gottes selbst als ihrer Ursache unverträglich; ein Widerspruch, den Thomas entweder wirklich nicht bemerkte, oder absichtlich übergieng.

Thomas Aquinas contra gentiles I, 42 sq.

§. 740.

Der Gottheit komt nicht bloß Verstand, sondern auch ein Wille zu. Dieses und die Natur des göttlichen Willens erweist und entwickelt Thomas folgendermaßen. Erstlich: Das Object des Willens ist das Gute, das erkant wird, und ein Wesen, welches das Gute erkennt, muß es auch wollen. Zweytens: Was eine Form hat,

steht in irgend einer Beziehung auf wirkliche Gegenstände; es wird eben vermöge der Form einigen Dingen ähnlich, andern unähnlich. In den denkenden und empfindenden Substanzen aber ist eine Form der gedachten und empfundenen Dinge; also müssen sie sich auf wirkliche Objecte des Denkens und Empfindens beziehen, die sich ausser ihnen befinden. Diese Beziehung setzt einen Willen voraus, auf welchen sie sich gründet; die empfindenden und denkenden Substanzen wollen und begehren demnach; folglich komt auch der Gottheit ein Wille zu. Drittens: Das Denken gewährt Vergnügen, und je vollkomner es ist, desto grösseres Vergnügen; in Gott ist es am vollkommensten; also genießt auch Gott der grösten Seligkeit des Denkens. Dies Vergnügen aber hat den Grund seiner Existenz in dem Willen, welcher also auch der Gottheit eigen seyn muß. Gott selbst ist das Vollkommenste. Der Wille Gottes kann sich daher nur auf ihn selbst beziehen, oder, Gott muß nur sich selbst nothwendig wollen. Das von Gott Verschiedene wird nicht von ihm nothwendig gewollt. Denn Alles von der Gottheit Verschiedene steht in Beziehung auf die Güte Gottes, als welche den Zweck desselben enthält. Wer auch den Zweck nothwendig will, will darum noch nicht gewiße Mittel dazu. Denn da die Gegenstände, auf welche als Mittel sich

der

der Wille beziehen kann, unendlich sind, so sind immer ausser gewissen Mitteln noch andere für den Zweck möglich, und jene brauchen daher nicht nothwendig von der Gottheit gewollt zu werden. Sofern das Wollen Gottes einen Zweck hat, sofern hat es auch einen Grund. Dieser Grund ist aber wiederum nichts Anders, als wie die Güte Gottes selbst. Diese ist es, um deren willen Gott etwas von ihm Verschiednes will, das Einzelne um der Güte des ganzen Universum's willen will. Dieser Grund des göttlichen Willens liegt aber nur in ihm selbst; eine äussere Ursache des göttlichen Willens kann es nicht geben, da Gott überhaupt durch nichts Aeusseres bestimmt werden mag.

Thomas Aquinas contra gentiles I, 69 sq. — Die Argumente, welche Thomas für die Existenz eines Willens in der Gottheit vorbringt, der dem menschlichen, wiewohl in unendlicher Entfernung, analog ist, sind nicht so bündig, wie sie beym ersten Blicke scheinen. Das Gute könte Object der Erkentniß eines Wesens seyn, ohne darum nothwendig von ihm gewollt zu werden. Die Form könte ebenfalls in den empfindenden und denkenden Substanzen sich auf wirkliche Gegenstände beziehen; die Beziehung könte aber auch bloß in der Erkentniß derselben, und müßte nicht nothwendig im Wollen bestehen. Das Vergnügen am Denken läßt sich wohl

einer empfindenden Substanz beylegen; aber nicht auf gleiche Weise der Gottheit. So würde auch aus dem höchsten Vergnügen, das Gott am Denken haben soll, die Existenz des göttlichen Willens nicht folgen, da die Voraussetzung nicht schlechthin zugestanden werden muß. Daß Gott nur sich selbst nothwendig, nicht aber das von Ihm Verschiedene nothwendig will, führet zu baren Ungereimtheiten. Ueberhaupt zeigt sich bey diesem und allen ähnlichen Raisonnements über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, und sein Verhältniß zu den endlichen Dingen, daß die Vernunft, wenn sie es auf eine Ergründung derselben anlegt, sich über ihren Horizont versteigt, und daher in ein endloses Labyrinth geräth.

§. 741.

Von der Entwickelung der göttlichen Eigenschaften geht Thomas zur genauern Erklerung des Verhältnißes der erschaffenen Dinge zur Gottheit über. Er zeigt hier zuvörderst, daß die endlichen Substanzen nicht durch sich selbst existiren können, sondern durch die Gottheit hervorgebracht seyn müssen. Was nicht nothwendig zum Wesen eines Dinges gehört,

hört, das verdankt dasselbe einer äussern Ursache. Das Wesen aber erstreckt sich nicht weiter, als das Subject des Dinges, und umgekehrt. Dieselbe Eigenschaft kann also nicht mehr Dingen wesentlich zukommen, und wenn sich demnach bey mehr Dingen gemeinsame Eigenschaften finden, so sind ihnen diese nicht wesentlich, sondern rühren von einer äussern Ursache her. Allen existirenden Dingen wird aber das Seyn beygelegt als gemeinsame Eigenschaft. Entweder ist also eines von ihnen Ursache des andern, oder sie haben sämtlich eine äussere Ursache, die durch sich selbst wesentlich existirt. Da die endlichen Dinge nicht einander selbst verursachen können, so tritt der letztere Fall ein. Die Ursache aller vorhandenen Dinge ist Gott, der durch sich selbst wesentlich ist. Zweytens: Die Ursachen verhalten sich wie die Wirkungen; das Individuelle hat individuelle, und das Allgemeine allgemeine Ursachen; je allgemeiner die Wirkungen, desto allgemeiner die Ursachen. Unter allen Wirkungen ist Daseyn das Allgemeinste; die Ursache desselben muß also auch die allgemeinste seyn. Eine Folge dieser Argumentationen ist, daß Gott die Dinge aus Nichts hervorgebracht habe. Thomas aber bemühte sich, dieselbe noch durch besondre Gründe zu bestätigen. Bey Gottes Wirkungen existirt entweder etwas vorher, oder nicht.

Exi-

Existirt nichts vorher, so ist Alles aus Nichts erschaffen. Existirt aber etwas vorher, so kann man diese Existenz ins Unendliche voraussetzen, welche Voraussetzung einen innern Widerspruch enthält; oder man muß bey einem Ersten stehn bleiben, vor welchem keine Existenz weiter hergeht. Nimt man das letztere an, so kann das bey Gottes Wirkungen zuerst Existirende nicht Gott selbst seyn; denn Gott ist nicht Materie, die sich allein als der ursprünglich vorhandne Realstoff der Dinge denken liesse. Es kann aber auch nichts seyn, was von Gott verschieden wäre, und nicht seinen Grund in der Wirksamkeit Gottes selbst hätte. Demnach existirt vor der Schöpfung Gottes überhaupt keine Materie, aus welcher Alles von ihm hervorgebracht wäre. Inzwischen war mit diesem Raisonnement die Sache noch nicht abgethan, da sich gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts sehr triftige Einwürfe machen liessen, und auch sowohl von den ältern Philosophen, als besonders von den nächsten Vorgängern und Zeitgenossen des Thomas gemacht waren. Einer dieser Einwürfe war: Was erst ins Daseyn kommen soll, muß vorher möglich seyn. Was aber möglich ist, hat ein leidendes Vermögen. Dieses kann nun nicht als ein Abstractum existiren, sondern es setzt ein wirkliches Ding voraus, welchem es als Vermögen inhärirt.

Dem-

Demnach muß vor der Schöpfung ein realer Urstoff vorhanden gewesen seyn, und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas setzte diesem ein vom Avicenna entlehntes Argument entgegen, daß die nothwendige Voraussetzung der Möglichkeit, und folglich eines leidenden Vermögens, nur bey Dingen statt fände, die aus andern Naturdingen, und durch die natürlichen Kräfte dieser entständen; hingegen nicht bey den Dingen, sofern sie von Gott erschaffen wurden, und aus einer übernatürlichen Kraft entständen, wo es nichts als dieser Kraft bedurfte, die allein den Grund der Schöpfung der Dinge enthielt. Ein zweyter Einwurf war: Dasjenige, woraus etwas Anderes wird, und zwar nicht zufällig, muß in diesem Andern noch fortdauern. Gesetzt nun, daß aus Nichts Etwas würde, so müßte das Nichts oder ein Theil desselben in diesem Etwas beharren und bleiben, und dann wäre eben dasselbe Ding zugleich Etwas und Nichts, welches sich widerspricht. Thomas beugt diesem Einwurfe dadurch aus, daß er den Begriff der göttlichen Schöpfung aus Nichts über alle Vorstellbarkeit hinausrückte. Er hätte sich nur darauf berufen dürfen, daß, indem eine Fortdauer des Nichts in dem entstandenen Etwas behauptet werde, man das Nichts als eine Realität erschleiche, da doch das Nichts schlechthin Nichts sey und bleibe,

und folglich auch bey seiner Fortdauer ihr gewordenen Etwas nie eine Realität ausdrücke. Ein dritter Einwurf war: Es ist unmöglich, daß ein fortdauerndes Wesen zugleich entstehe und existirt; denn indem es entsteht, so existirt es noch nicht; und indem es schon entstanden ist, so existirt es, aber entsteht nicht; es kann aber nicht zugleich seyn und nicht seyn. Soll demnach Gott etwas Fortdauerndes hervorbringen, so müßte das Werden desselben vor dem Seyn hergehn; nun erfodert aber das Werden wiederum ein Subject und ist ohne dasselbe undenkbar; alles Werden setzt also ein Subject voraus, woraus es wird, und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas leugnete hiergegen nur die Allgemeinheit des Satzes, daß vor allem gewordenen Seyn ein Werden hergehen müsse. Man versteht auch unter Werden ein Gewordenseyn, wo alle Existenz aufhört, wie wenn man sagt, ein Ding höre auf sich zu bewegen, da ist das Werden ein Gewordenseyn der geendigten Bewegung. Mit dieser Ausflucht widerlegte er inzwischen den obigen Einwurf im geringsten nicht; denn wenn das Werden ein Gewordenseyn, ein gänzliches Aufhören der Existenz andeutet, so kann der Begriff desselben mit einer Schöpfung gar nicht parallelisirt werden, nach welchem durch das Werden etwas Wirkliches in's Daseyn komt. Das obige Argument

ment gegen die Schöpfung aus Nichts blieb also gültig. Wird Etwas aus dem Nichts, so muß vor dem Werden das Nichtseyn hergehn; es muß alsdenn ein Moment gedacht werden, wo Etwas zugleich ist und nicht ist, und da dies widersprechend ist, so kann es überhaupt kein Werden aus nichts geben.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 6. sq.

§. 742.

Sofern Thomas die Lehre von der Schöpfung der Welt durch die Gottheit aus Nichts festgestellt zu haben glaubte, zog er daraus noch mehrere Folgerungen in Ansehung der göttlichen Eigenschaften. Die Macht eines Wesens ist unbeschränkt, soferne sie sich nicht auf eine bestimmte, oder auf gewiße bestimmte Gattungen von Wirkungen erstreckt. Dies kann man aber von einem Wesen sagen, das ohne alle vorhandene Materie aus Nichts erschafft. Der Gottheit komt daher vermöge der Schöpfung aus Nichts eine unbegrenzte Allmacht zu. Aber, wie Thomas mit Recht gegen manche seiner Vorgänger unter den Scholastikern bemerkt, auch die göttliche Allmacht kann nur hervorbringen, was das Wesen eines Dinges hat, und nichts, was dem Begriffe eines Dinges widerspricht,

und eben deßwegen ungereimt ist. Daß ein Mensch das contradictorische Gegentheil sey von dem was er ist, gehört zu den Ungereimtheiten, und ist also auch durch Gottes Allmacht nicht möglich, so wie es auch andern göttlichen Eigenschaften, der Gerechtigkeit, Güte und Weißheit, zuwider laufen würde. Aus der unbegrenzten Allmacht Gottes fließt auch die absoluteste Freyheit desselben in seiner Schöpfung. Ein Wesen, das nach Naturnothwendigkeit handelt, ist auf gewisse bestimte Wirkungen beschränkt; dies findet aber bey der Gottheit nicht statt, und also ist er auch an keine innere Naturnothwendigkeit gebunden. Ein anderer Grund für die absolute Freyheit Gottes im Schaffen liegt darin, daß manches nicht existirt, was keinen innern Widerspruch hat, und als existirend ganz wohl gedacht werden könte: daß Gott, der alles hervorzubringen vermag, was sich nicht widerspricht, auch Manches hätte hervorbringen können, was nicht wirklich von ihm hervorgebracht ist; mithin er bey seiner wirklichen Schöpfung nach absoluter Freyheit gehandelt hat. Die Freyheit Gottes selbst aber wird wiederum durch seine unendliche Weißheit und Güte bestimmt. Natürlich mußte diese ganze Untersuchung den Thomas auf die so sehr bestrittene Frage von der Ewigkeit der Welt führen. Inzwischen entschied er hier nicht geradezu weder für noch

ge-

gegen dieſelbe, ſondern erklärte ſie als problematiſch ihrer Natur nach, die nie ganz befriedigend werde beantwortet werden können.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 23

§. 743.

Iſt Gott Schöpfer alles Vorhandenen, ſo ſind auch in ihm alle Individualitäten und Verſchiedenheiten der Dinge gegründet. Wie ſind aber dieſe im Verhältniße zum göttlichen Weſen zu begreifen? Auf die Löſung dieſes Problems hat Thomas ſehr viel Scharfſinn verwandt. Jede Urſache ſucht ſich ihre Wirkungen zu verähnlichen; demnach ſucht auch Gott als die Urſache aller Dinge ſich dieſe ähnlich zu machen. Nun konte aber Eine Gattung von Geſchöpfen dieſe Aehnlichkeit nicht ganz faſſen; ſie mußte alſo unter mehrere vertheilt werden, und ſo entſtand eine Verſchiedenheit der Dinge. Ein anderes Raiſonnement des Thomas war: Die Materie iſt einer Mannichfaltigkeit von Formen empfänglich, und Gott kann ihr dieſe Mannichfaltigkeit ertheilen. Fände keine Verſchiedenheit der Dinge ſtatt, ſo würde ſich die Macht Gottes nicht vollſtändig geäuſſert haben, und die Welt wäre

einer empfindenden Substanz beylegen; aber nicht auf gleiche Weise der Gottheit. So würde auch aus dem höchsten Vergnügen, das Gott am Denken haben soll, die Existenz des göttlichen Willens nicht folgen, da die Voraussetzung nicht schlechthin zugestanden werden muß. Daß Gott nur sich selbst nothwendig, nicht aber das von Ihm Verschiedene nothwendig will, führt zu andern Ungereimtheiten. Ueberhaupt zeigt sich bey diesem und allen ähnlichen Raisonnements über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, und sein Verhältniß zu den endlichen Dingen, daß die Vernunft, wenn sie es auf eine Ergründung derselben anlegt, sich über ihren Horizont versteigt, und daher in ein endloses Labyrinth geräth.

§. 741.

Von der Entwickelung der göttlichen Eigenschaften geht Thomas zur genauern Erörterung des Verhältnisses der erschaffenen Dinge zur Gottheit über. Er zeigt hier zuvörderst, daß die endlichen Substanzen nicht durch sich selbst existiren können, sondern durch die Gottheit hervorgebracht seyn müssen. Was nicht nothwendig zum Wesen eines Dinges gehört,

hört, das verdankt dasselbe einer äussern Ursache. Das Wesen aber erstreckt sich nicht weiter, als das Subject des Dinges, und umgekehrt. Dieselbe Eigenschaft kann also nicht mehr Dingen wesentlich zukommen, und wenn sich demnach bey mehr Dingen gemeinsame Eigenschaften finden, so sind ihnen diese nicht wesentlich, sondern rühren von einer äussern Ursache her. Allen existirenden Dingen wird aber das Seyn beygelegt als gemeinsame Eigenschaft. Entweder ist also eines von ihnen Ursache des andern, oder sie haben sämtlich eine äussere Ursache, die durch sich selbst wesentlich existirt. Da die endlichen Dinge nicht einander selbst verursachen können, so tritt der letztere Fall ein. Die Ursache aller vorhandenen Dinge ist Gott, der durch sich selbst wesentlich ist. Zweytens: Die Ursachen verhalten sich wie die Wirkungen; das Individuelle hat individuelle, und das Allgemeine allgemeine Ursachen; je allgemeiner die Wirkungen, desto allgemeiner die Ursachen. Unter allen Wirkungen ist Daseyn das Allgemeinste; die Ursache desselben muß also auch die allgemeinste seyn. Eine Folge dieser Argumentationen ist, daß Gott die Dinge aus Nichts hervorgebracht habe. Thomas aber bemühte sich, dieselbe noch durch besondre Gründe zu bestätigen. Bey Gottes Wirkungen existirt entweder etwas vorher, oder nicht.

Exi-

Existirt nichts vorher, so ist Alles aus Nichts erschaffen. Existirt aber etwas vorher, so kann man diese Existenz ins Unendliche voraussetzen, welche Voraussetzung einen innern Widerspruch enthält; oder man muß bey einem Ersten stehn bleiben, vor welchem keine Existenz weiter hergeht. Nimt man das leztere an, so kann das bey Gottes Wirkungen zuerst Existirende nicht Gott selbst seyn; denn Gott ist nicht Materie, die sich allein als der ursprünglich vorhandne Realstoff der Dinge denken liesse. Es kann aber auch nichts seyn, was von Gott verschieden wäre, und nicht seinen Grund in der Wirksamkeit Gottes selbst hätte. Demnach existirt vor der Schöpfung Gottes überhaupt keine Materie, aus welcher Alles von ihm hervorgebracht wäre. Inzwischen war mit diesem Raisonnement die Sache noch nicht abgethan, da sich gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts sehr trifftige Einwürfe machen liessen, und auch sowohl von den ältern Philosophen, als besonders von den nächsten Vorgängern und Zeitgenossen des Thomas gemacht waren. Einer dieser Einwürfe war: Was erst ins Daseyn kommen soll, muß vorher möglich seyn. Was aber möglich ist, hat ein leidendes Vermögen. Dieses kann nun nicht als ein Abstractum existiren, sondern es setzt ein wirkliches Ding voraus, welchem es als Vermögen inhärirt.

Dem-

Demnach muß vor der Schöpfung ein realer Urstoff vorhanden gewesen seyn, und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas setzte diesem ein vom Avicenna entlehntes Argument entgegen, daß die nothwendige Voraussetzung der Möglichkeit, und folglich eines leidenden Vermögens, nur bey Dingen statt fände, die aus andern Naturdingen, und durch die natürlichen Kräfte dieser entständen; hingegen nicht bey den Dingen, sofern sie von Gott erschaffen wurden, und aus einer übernatürlichen Kraft entständen, wo es nichts als dieser Kraft bedurfte, die allein den Grund der Schöpfung der Dinge enthielt. Ein zweyter Einwurf war: Dasjenige, woraus etwas Anderes wird, und zwar nicht zufällig, muß in diesem Andern noch fortdauern. Gesetzt nun, daß aus Nichts Etwas würde, so müßte das Nichts oder ein Theil desselben in diesem Etwas beharren und bleiben, und dann wäre eben dasselbe Ding zugleich Etwas und Nichts, welches sich widerspricht. Thomas beugt diesem Einwurfe dadurch aus, daß er den Begriff der göttlichen Schöpfung aus Nichts über alle Vorstellbarkeit hinausrückte. Er hätte sich nur darauf berufen dürfen, daß, indem eine Fortdauer des Nichts in dem entstandenen Etwas behauptet werde, man das Nichts als eine Realität erschleiche, da doch das Nichts schlechthin Nichts sey und bleibe,

und

und folglich auch bey seiner Fortdauer für ge-
wordenen Etwas nie eine Realität ausdrückt.
Ein dritter Einwurf war: Es ist unmöglich,
daß ein fortdauerndes Wesen zugleich entstehe
und existirt; denn indem es entsteht, so exi-
stirt es noch nicht; und indem es schon entstan-
den ist, so existirt es, aber entsteht nicht; es
kann aber nicht zugleich seyn und nicht seyn.
Soll demnach Gott etwas Fortdauerndes her-
vorbringen, so müßte das Werden desselben
vor dem Seyn hergehn; nun erfodert aber das
Werden wiederum ein Subject und ist ohne
dasselbe undenkbar; alles Werden setzt also
ein Subject voraus, woraus es wird, und
die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich.
Thomas leugnete hiergegen nur die Allgemein-
heit des Satzes, daß vor allem gewordenen
Seyn ein Werden hergehen müsse. Man ver-
steht auch unter Werden ein Geworden seyn,
wo alle Existenz aufhört, wie wenn man sagt,
ein Ding höre auf sich zu bewegen, da ist das
Werden ein Gewordenseyn der geendigten Be-
wegung. Mit dieser Ausflucht widerlegte er
inzwischen den obigen Einwurf im geringsten
nicht; denn wenn das Werden ein Geworden-
seyn, ein gänzliches Aufhören der Existenz
andeutet, so kann der Begriff desselben mit ei-
ner Schöpfung gar nicht parallelisirt werden,
nach welchem durch das Werden etwas Wirk-
liches in's Daseyn komt. Das obige Argu-
ment

ment gegen die Schöpfung aus Nichts blieb also gültig. Wird Etwas aus dem Nichts, so muß vor dem Werden das Nichtseyn hergehn; es muß alsdenn ein Moment gedacht werden, wo Etwas zugleich ist und nicht ist, und da dies widersprechend ist, so kann es überhaupt kein Werden aus nichts geben.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 6. sq.

§. 742.

Sofern Thomas die Lehre von der Schöpfung der Welt durch die Gottheit aus Nichts festgestellt zu haben glaubte, zog er daraus noch mehrere Folgerungen in Ansehung der göttlichen Eigenschaften. Die Macht eines Wesens ist unbeschränkt, soferne sie sich nicht auf eine bestimte, oder auf gewiße bestimte Gattungen von Wirkungen erstreckt. Dies kann man aber von einem Wesen sagen, das ohne alle vorhandene Materie aus Nichts erschafft. Der Gottheit komt daher vermöge der Schöpfung aus Nichts eine unbegrenzte Allmacht zu. Aber, wie Thomas mit Recht gegen manche seiner Vorgänger unter den Scholastikern bemerkt, auch die göttliche Allmacht kann nur hervorbringen, was das Wesen eines Dinges hat, und nichts, was dem Begriffe eines Dinges widerspricht.

und eben deßwegen ungereimt ist. Daß ein Mensch das contradictorische Gegentheil sey von dem was er ist, gehört zu den Ungereimtheiten, und ist also auch durch Gottes Allmacht nicht möglich, so wie es auch andern göttlichen Eigenschaften, der Gerechtigkeit, Güte und Weißheit, zuwider laufen würde. Aus der unbegrenzten Allmacht Gottes fließt auch die absoluteste Freyheit desselben in seiner Schöpfung. Ein Wesen, das nach Naturnothwendigkeit handelt, ist auf gewisse bestimte Wirkungen beschränkt; dies findet aber bey der Gottheit nicht statt, und also ist er auch an keine innere Naturnothwendigkeit gebunden. Ein anderer Grund für die absolute Freyheit Gottes im Schaffen liegt darin, daß manches nicht existirt, was keinen innern Widerspruch hat, und als existirend ganz wohl gedacht werden könte: daß Gott, der alles hervorzubringen vermag, was sich nicht widerspricht, auch Manches hätte hervorbringen können, was nicht wirklich von ihm hervorgebracht ist; mithin er bey seiner wirklichen Schöpfung nach absoluter Freyheit gehandelt hat. Die Freyheit Gottes selbst aber wird wiederum durch seine unendliche Weißheit und Güte bestimt. Natürlich müßte diese ganze Untersuchung den Thomas auf die so sehr bestrittene Frage von der Ewigkeit der Welt führen. Inzwischen entschied er hier nicht geradezu weder für noch

ge-

gegen dieſelbe, ſondern erklärte ſie als problematiſch ihrer Natur nach, die nie ganz befriedigend werde beantwortet werden können.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 23

§. 743.

Iſt Gott Schöpfer alles Vorhandenen, ſo ſind auch in ihm alle Individualitäten und Verſchiedenheiten der Dinge gegründet. Wie ſind aber dieſe im Verhältniße zum göttlichen Weſen zu begreifen? Auf die Löſung dieſes Problems hat Thomas ſehr viel Scharfſinn verwandt. Jede Urſache ſucht ſich ihre Wirkungen zu verähnlichen; demnach ſucht auch Gott als die Urſache aller Dinge ſich dieſe ähnlich zu machen. Nun konte aber Eine Gattung von Geſchöpfen dieſe Aehnlichkeit nicht ganz faſſen; ſie mußte alſo unter mehrere vertheilt werden, und ſo entſtand eine Verſchiedenheit der Dinge. Ein anderes Raiſonnement des Thomas war: Die Materie iſt einer Mannichfaltigkeit von Formen empfänglich, und Gott kann ihr dieſe Mannichfaltigkeit ertheilen. Fände keine Verſchiedenheit der Dinge ſtatt, ſo würde ſich die Macht Gottes nicht vollſtändig geäuſſert haben, und die Welt wäre

ihrer

ihrer Ursache nicht so ähnlich geworden, wie sie doch hätte werden können. Auch der göttliche Verstand hätte sich nicht in der Schöpfung ausdrücken können. Drittens beruft sich Thomas auch darauf, Gott als das gütigste und vollkommenste Wesen mußte die Welt so weise und gut einrichten, wie sie nur immer werden konte; sie mußte eine Ordnung von Dingen darstellen, und diese Ordnung erfoderte eine Verschiedenheit der Dinge. Daß die Skepsis gegen diese Argumente Manches einwenden könne, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Einen Einwurf berührt Thomas selbst und widerlegt ihn. Er betraf den Satz, daß der Zwek Gottes bey seiner Weltschöpfung seine eigene Güte gewesen sey. Hiergegen hatte man eingewandt: Mehrere Geschöpfe in der Welt hätten von der Güte Gottes gar keine Empfindung oder Erkenntniß; auch könten die Geschöpfe überhaupt auf die Güte Gottes keinen Einfluß haben, und zur Erhöhung derselben etwas beytragen. Thomas erwiedert: Es könne auch nicht Zweck der Gottheit seyn, die Dinge darum zu vervielfältigen, damit seine Güte erhöht werde. Die Geschöpfe würden vielmehr deßhalb von der Gottheit hervorgebracht, damit sie selbst an ihrer Güte Theil nehmen. Dieser Zweck enthält durchaus nichts Widersprechendes in sich.

Tho-

Thomas de Aquino contra gentiles II, 45.

§. 744.

Iſt die Darſtellung der göttlichen Güte der Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung, ſo liegt es auch in der Natur der denkenden und thätigen Subſtanzen, der Gottheit als ihrem höchſten Gute nachzuſtreben. Dieſen Satz führt Thomas ſehr weitläufig und ganz im Geiſte der Alexandriniſchen Philoſophen aus. Freylich iſt das in der Welt vorhandene Uebel dieſer Beſtimmung der Geſchöpfe widerſtreitend; aber es iſt es nur im Urtheile der Menſchen, nicht in Beziehung auf Gott ſelbſt; denn an ſich iſt das Uebel, wie Thomas mit mehrern ſeiner Vorgänger annahm, nichts Wirkliches, ſondern eine bloße Privation. Alles Uebel iſt auch nur in dem, und durch dasjenige, was gut iſt; folglich iſt das Gute ſeine Urſache; es kann keinen realen Gegenſatz mit dieſem ausmachen, ſondern nur eine Schranke deſſelben, und ſo kann es auch das Hinſtreben der endlichen Subſtanzen nach ihrem gemeinſchaftlichen Ziele, dem höchſten Guten, nicht vereiteln. Thomas folgerte denn hieraus weiter die praktiſchen Sätze: Des Menſchen höchſte Beſtimmung iſt die möglichſte Verähnlichung mit

Gott, eine Bestimmung, die sich überhaupt in jeder endlichen Substanz nach dem Grade ihrer Vollkommenheit und der Annäherung ihrer Natur zur Gottheit mehr oder weniger verräth. Daher gewährt auch die Betrachtung Gottes dem Menschen die höchste und wahrste Glückseligkeit. Der Genuß der Wohllust, der Ehre, der Besitz von Künsten und Wissenschaften, könne den Menschen nicht der höchsten Glückseligkeit theilhaft machen. Es ist lediglich die Betrachtung der Wahrheit, welche dazu führt; denn sie führt zuletzt zum Anschauen der Gottheit hin. Diese Sätze bemühte sich Thomas noch durch mehrere aus der menschlichen Natur und ihrem Verhältniße zu den übrigen Dingen hergenommene Gründe zu befestigen. Nach Wahrheit strebt der Mensch um ihrer selbst willen, und ohne dabey nothwendig einen äussern Zweck verfolgen zu müssen, zu welchem sie nur ein Mittel seyn könnte. Durch sie wird er sich selbst seiner höhern Abkunft und Würde bewußt; er gelangt zur Erkenntniß höherer Wesen und zur Vereinigung mit ihnen. Die Wahrheit kann der Mensch durch sich selbst finden; die Mittel dazu liegen in seinem eigenen innern Wesen, und der äussern Dinge kann er dabey am meisten entbehren. Seine ganze Organisation, die Anlage aller seiner Fähigkeiten, hat Erkenntniß der Wahrheit zum gemeinschaftlichen

Ziele.

Ziele. Die mechanischen Künste beziehen sich zwar zunächst auf den Körper; aber ein gesunder Körper ist wiederum eine nothwendige Bedingung, um der Wahrheit ruhig nachhangen zu können. Die bürgerliche Gesellschaft hat die Absicht, unsere äussere Ruhe zu sichern, und der Zweck hiervon ist wiederum, uns von Störungen in der Beschäftigung mit der Wahrheit zu befreyen. Die Lehren der Klugheit und der Tugend sollen dienen, unsere Triebe und Leidenschaften zu mässigen und zu beherschen, und uns dadurch vor heftigen Gemüthsbewegungen zu verwahren, die der Erforschung der Wahrheit hinderlich sind. Die Betrachtung der Wahrheit kann sich aber nicht bloß auf die Erkenntniß von Grundsätzen einschränken; denn diese sind wegen ihrer Allgemeinheit zu unvollständig, und sofern sie Principien der Erkenntniß sind, machen sie auch nur den Anfang derselben aus. Sie kann auch nicht bloß bey den einzelnen untergeordneten Disciplinen verweilen, da es Bestimmung ist für den Menschen, daß er sich mit den erhabensten und fruchtbarsten Gegenständen beschäfftige, und nur hieraus die höchste Glückseligkeit für den Menschen entspringen kann. Sie muß folglich auf die Erkentniß Gottes und seiner Eigenschaften, als des letzten Urquells aller Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet seyn. Daß Thomas in dieser Entwickelung der praktischen Bestimmung

 des

der Menschen den Grundsätzen des Aristoteles folgte, der auch die höchste Glückseligkeit, die für den Menschen möglich sey, in die Contemplation setzte, ist offenbar. Ungeachtet übrigens die ganze obige Vorstellungsart, wie sie Thomas hatte, den Weg zum entschiedensten Mysticismus bahnte, und auch so viele der ältern Alexandrinischen Philosophen dazu geführt hatte; so war doch Thomas vernünftig genug, oder er wurde vielleicht durch den Kirchenglauben dazu gestimmt, die Möglichkeit einer Erhebung des Geistes zum unmittelbaren Anschauen der Gottheit in diesem Leben zu läugnen, und sie nur in dem künftigen körperlosen bloß geistigen Zustande jenseit des Grabes statt finden zu lassen.

Thomas de Aquino contra gentiles III, 20. 37. 48.

§. 745.

Aus der Güte Gottes als Zwecke aller erschaffenen Dinge leitet Thomas auch die Existenz einer göttlichen Vorsehung her, durch welche die Welt erhalten und regiert wird. Wer etwas zu einem Zwecke hervorbringt, der leitet und gebraucht es auch dazu; hat also Gott die Dinge erschaffen mit dem Zwecke, an seiner

Güte Theil zu nehmen, so muß er sie auch die zu regieren. Ferner: Wenn Dinge zu einem Zwecke hinwirken sollen, müssen sie unter der Leitung deßen stehn, auf welchen sich dieser Zweck am meisten bezieht. Die Krieger eines Heers stehn in Beziehung auf den Zweck des Feldherren, den Sieg zu erringen; sie sind also auch der Anordnung und Leitung des leztern unterworfen. Da nun die Güte Gottes der Zweck der erschaffenen Dinge ist, so müssen sie auch von Gott dazu regiert werden. Mit der Regierung der Dinge durch die Gottheit ist aber die Erhaltung derselben in ihrem Daseyn nothwendig verbunden. Der Begriff der Regierung der Dinge schließt in sich, daß ihnen dasjenige bleibt, was zur Erreichung ihres Zweckes wesentlich gehört. Dieses nun ist vornehmlich das Daseyn, welches selbst ein Ausdruck oder Ebenbild der göttlichen Güte, folglich mit dem göttlichen Zwecke am innigsten verknüpft ist, und ihnen nicht genommen werden kann, ohne damit ihren Zweck selbst zu vernichten. Sofern also die Dinge durch die Gottheit regiert werden, muß diese auch dieselben in ihrem Daseyn erhalten. Diese Erhaltung selbst ist ohnehin nichts weiter als eine Fortsetzung des Daseyns; sie muß also auch der Gottheit zugeschrieben werden, sofern diese der Urheber des ursprünglichen Daseyns ist. Es könnt freylich scheinen, als ob es dieser

 gött-

göttlichen Erhaltung des Daseyns nicht bedürfte, da es die Natur hätte, sich durch sich selbst zu erhalten. Dieser Meynung stellt aber Thomas folgendes Argument entgegen. Der Zweck der hervorbringenden Ursache kann nicht in der Wirkung derselben fortdauern, wenn sich die Ursache nicht selbst dem Wesen der Wirkung mittheilt. Die Subjecte behalten ihre Formen, weil und soweit diese in die Natur jener übergehn. Gewiße Fertigkeiten und Gewohnheiten erhalten sich lange, weil sie einmal zur Natur geworden sind. Nun gehört aber das Daseyn zum Wesen keines Dinges ausser der Gottheit; es kann ihnen also nicht natürlich mitgetheilt werden, sondern immer nur unmittelbar durch die Gottheit selbst. Die Schwäche dieses letztern Raisonnements ist einleuchtend; es würde auch zu viel daraus folgen; wiewohl auf der andern Seite der entgegenstehende Satz keine geringere Schwierigkeiten hat. Läge in den daseyenden Dingen ein Grund, sich selbst zu erhalten, so würde man wiederum einen Grund vermißen, wodurch das Daseyn irgend einer endlichen Substanz aufhört. Thomas schließt inzwischen aus dem Begriffe der unmittelbaren Erhaltung des Daseyns der Dinge durch die Gottheit weiter fort. Alle Thätigkeit der endlichen Dinge beruht auf der Kraft Gottes, durch welche allein sie zu wirken vermögen. Gott ist es demnach,

der

der in den Dingen und durch dieselben wirkt. Thomas beweist dies damit, daß alles Wirkende, sofern es durch seine Thätigkeit etwas von ihm Verschiedenes hervorbringt, Ursache des Daseyns wird; nun ist aber Gott die einzige Quelle alles Daseyns; folglich kann jenes Ding nur Daseyn hervorbringen, sofern es selbst ist, und dieses sein eigenes Seyn verdankt es nur der Gottheit und ihrer unmittelbaren Erhaltung. Demnach ist es stets und durchaus die Gottheit selbst, die in den Dingen wirkt. Thomas verlor sich in diese Schlußfolge, wahrscheinlich ohne gleich anfangs das Labyrinth von Widersprüchen zu ahnden, in welches er sich dadurch verstrickte. Was sich alles wiederum aus jenen mit der strengsten Consequenz herleiten ließe, sah er nicht einmal ganz ein; er bemerkte selbst nur einige der Klippen, an denen seine ganze Philosophie über das Verhältniß Gottes zu den Dingen scheiterte, so sehr er sich auch anstrengte, ihnen auszuweichen. Wenn Gott alles in allen Dingen ist und wirkt, so folgt daraus die realste Allgegenwart Gottes. Diese nun begehrte Thomas zwar nicht zu leugnen; vielmehr mußte er sie als eine nothwendige Eigenschaft der Gottheit anerkennen. Aber wie vertrug sich eben diese Allgegenwart Gottes mit der endlichen Natur der erschaffenen Dinge überhaupt? Das war die Frage, mit wel-

cher sich ihm eine endlose Reihe skeptischer Zweifel darbieten mußte. Er gerieth hier unvermeidlich in die Schlingen des Pantheismus, und sah sich gezwungen, entweder das Unendliche mit dem Endlichen zu identificiren, was seiner ganzen Theologie widersprach, oder die obigen Sätze als unstatthaft aufzugeben. Thomas wählte keines von beyden; sondern ließ sich lieber einen Widerspruch in seinem Systeme gefallen, deßen Aufdeckung er um so eher andern anheimstellen konte, da er selbst ihn entweder zufällig oder absichtlich übersehen hatte. Er behauptete, daß die natürlichen Substanzen auch für sich wirken könten, und vertheidigte diese Behauptung ausdrücklich gegen Avicenna, der das Gegentheil lehrte, ohne hinzuzufügen, wie sich denn diese Behauptung mit seinen obigen Sätzen reimen lösse. Einem andern Einwurfe, welchen ihm seine Zeitgenossen machten, begegnete er bestimter und directer. Es ist keine Regel, daß Eine und dieselbe Handlung nicht von zwey Ursachen zugleich herrühren könne, deren jede den Grund der Handlung vollständig in sich enthält. Auch ist es den Regeln der Logik zuwider, zwey Ursachen derselben Handlung anzunehmen, wenn eine zur Erklärung hinreicht. Nun bringen nach den obigen Sätzen des Thomas immer die Gottheit und das Naturding zugleich gewiße Erscheinungen hervor; es werden hier also für diesel-

he Wirkung zwey Ursachen angegeben; was gleich wohl jenen Bedingungen widerspricht. Thomas leugnete die erste Regel geradezu, ohne ihre Ungültigkeit zu beweisen. Aus den Beyspielen, worauf er sich berief, daß mehr Richter einem und demselben Menschen ein Urtheil sprechen, daß mehr Menschen Einen ermorden können, folgte diese nicht.

Thomas de Aquino contra gentiles III, 29 sq.

§. 746.

Nach der Lehre von Gott und dessen Verhältniße zur Welt entwickelt Thomas seine Begriffe von den Eigenschaften der endlichen denkenden Substanzen. Er zeigt erstlich, daß ihnen allen ein Willen zukommen müsse. Jede Substanz strebt ihrer Natur gemäß dem Guten nach; bey leblosen Dingen heißt dieses Streben natürliche Begierde; bey lebenden Substanzen, soferne sie bloß lebend sind, ist es thierischer Trieb; bey denkenden Wesen endlich als solchen, ist es eine vernünftige Begierde, oder ein Willen. Ferner: Was sein Daseyn einem Andern verdankt, hängt von diesem Andern ab, und setzt voraus, daß dieses Andere die Kraft habe, jenem das Daseyn und die mit demselben verbundenen Merkmale mit-

zutheilen. Die leblosen Dinge werden durch andere Substanzen bewegt; es müssen also auch solche Substanzen vorhanden seyn, die den Grund der Bewegung in sich selbst haben, oder selbstthätig sind. Unter allen endlichen Substanzen sind aber die denkenden die ersten und edelsten; diesen kann also die Eigenschaft der Selbstthätigkeit allein zugestanden werden; Selbstthätigkeit ist ohne Willen nicht möglich, und demnach muß allen denkenden Substanzen ein Wille beygelegt werden. Zweytens behauptete Thomas die Unkörperlichkeit der denkenden Wesen. Er erklärte sie für reine Formen, die von aller Materie frey sind, aber dennoch Substanzen, mithin, wie er und andere Scholastiker sich ausdrückten, substantielle Formen sind. Wiewohl nun aber Thomas die Unkörperlichkeit der denkenden Wesen annahm, so sprach er sie doch nicht von aller Zusammensetzung frey; vielmehr bestanden sie nach ihm aus Substanz und Existenz, weil das absolute reine Seyn nur der Gottheit eigen ist, das endliche Seyn hingegen aus Substanz und Existenz verbunden gedacht werden muß. Thomas fühlte nicht, daß dieser von ihm aufgestellte Unterschied bloß ein logischer, kein realer, sey; er folgerte inzwischen weiter daraus, daß bey allen denkenden Substanzen und ihren Qualitäten eine Zusammensetzung vom Möglichen und Wirklichen, von Vermö-

gen

gen und Thätigkeit sey. Denn eine Substanz steht immer zu der andern in einem Verhältniße, vermöge deßen die eine durch die andere ergänzt oder vervollkomnet wird; es ist also in jeder Substanz ein Vermögen und eine Wirklichkeit anzutreffen. Nach der eben geschilderten Unkörperlichkeit der denkenden Substanzen ist drittens auch ihre wesentliche Natur keiner Veränderung unterworfen. Die Corruption ereignet sich nur bey den Erscheinungen, und zwar dadurch, daß die Form von der Materie getrennt wird; dieser Fall kann bey den denkenden Substanzen, welche von aller Verbindung mit der Materie frey sind, gar nicht eintreten, und folglich können sie auch niemals eine Corruption erleiden. Ferner: Was einem Dinge wesentlich zukomt, kann ihm nicht genommen werden; die Existenz komt aber den denkenden Substanzen wesentlich zu; diese können also auch nie aufhören, zu existiren. Beyde Gründe für die Unveränderlichkeit der Seelennatur beruhen nicht nur auf ganz unerwiesenen Voraussetzungen; sondern der erste hebt auch die Möglichkeit der Vernichtung der denkenden Substanz gar nicht auf, und der andere widerspricht einer Behauptung des Thomas selbst, nach welcher das Seyn nur der Gottheit wesentlich zukommt, folglich von dieser nie getrennt werden mag, aber keinem andern Dinge.

Tho-

Thomas de Aquino contra gentiles II, 48 sq.

§. 747.

Die Möglichkeit der Vereinigung zwischen Seele und Körper erklärte Thomas auf eine eigenthümliche Weise. Sie gründet sich auf eine Berührung der beyderseitigen Kraft (contactus virtutis) der Seele und des Körpers. Unter dieser Berührung, wodurch Seele und Körper verbunden werden, ist aber keine eigentlich körperliche zu verstehen, denn diese erfordert, daß die äussern Enden der sich berührenden Körper zusammentreffen, und die denkenden Substanzen besitzen keine Extremitäten. Wie sie eigentlich zu verstehen sey, suchte Thomas freylich deutlich zu machen, nur daß ihm die Bemühung nicht gelang, und der Natur der Sache nach nicht gelingen konnte. Die Körper werden durch ihre Aehnlichkeit in Ansehung der Form verbunden. Sie verändern einander durch die Berührung der äussersten Theile. Sieht man auf diese letztere Wirkung, so ist mit der Berührung allemal ein Wirken und ein Leiden verknüpft; sieht man aber auf den Effect der Berührung, so kann auch ein bloßes Wirken ohne ein Leiden seyn. Es gibt Dinge, die andere verändern, ohne selbst von diesen verändert zu werden. Dergleichen

die Himmelskörper, welche auf die Elemente wirken und dieselben verändern, ohne von ihnen wiederum irgend eine Veränderung zu empfangen. Hier ist ein Leiden der Dinge von einander, das nicht durch körperliche Berührung bewirkt wird. Gleichwohl muß es doch überhaupt auf einer Berührung beruhen, weil es sonst an sich selbst unmöglich wäre. Diese Berührung aber ist eine bloß denkbare, nicht anschauliche, und eine solche ist es ebenfalls, welche denkenden Substanzen in ihrem Verhältnisse zum Körper eigen ist. Denn sie wirken auf die Körper und bewegen sie, und werden umgekehrt von den Körpern afficirt; es muß hier also doch eine geistige Berührung statt finden. Thomas vergaß, daß eben nach dieser geistigen Berührung und ihrer Beschaffenheit die Frage war, und daß er mit seiner Erklärung nur im Cirkel erklärte, also nichts erklärte. Im weitern Verfolge der Untersuchung stellte er die Verbindung der Seele mit dem Körper so vor, wie die Verbindung der Form mit der Materie. Die Seele wird ihm in diesem Verhältniße fast bloß zur Qualität. Als bloße Form des Körpers ist sie ganz im ganzen Körper und ganz in allen Theilen desselben, so wie die Weiße im ganzen Körper und allen Theilen desselben zugleich ist. Nur macht hier Thomas noch folgenden Unterschied. Die Seele ist ganz in jedem Theile

des Körpers nach ihrer wesentlichen Vollkommenheit; aber nicht nach ihrem Vermögen. Denn die Vermögen vervollkomnern verschiedne Organe. Auch ist das Können vom Seyn verschieden; es ist nicht nothwendig, daß die Seele wirkt; sie kann wirken und auch nicht wirken; daher sind die Vermögen der Seele als Substanz nicht wesentlich, sondern sie sind nur Accidenzen von ihr, können also auch in verschiedenen Theilen des Körpers abgesondert statt finden, und brauchen nicht im ganzen Körper zu seyn. Wenn inzwischen die Vermögen der Seele nicht substantielle Theile derselben sind, so fließen sie doch aus ihrem Wesen und gehören zu diesem, sofern die Seele ein aus mancherley Vermögen bestehendes Ganzes ist (totum potentiale). Nur fließen sie wiederum aus dem Wesen der Seele nicht unmittelbar, sondern eines aus dem andern, so daß der Act des einen durch den Act des andern bewirkt wird. Diese Theorie des Thomas von dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnisse zum Körper hat ausserdem, daß sie einer Menge von sie zerstörenden Einwürfen ausgesetzt ist, auch den Fehler der gänzlichen Unverständlichkeit.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 55 sq.

§. 748.

§. 748.

Ueber das Allgemeine und das Besondere ist die Vorstellungsart des Thomas diese. Das Allgemeine kann nicht für einen ganz leeren Begriff, für einen bloßen Namen gelten; es existirt theils im Verstande, theils aber auch in den Gegenständen. Sofern es im Verstande ist, kann es von mehr Dingen prädicirt werden. Sofern es in den Gegenständen existirt, ist es etwas Reelles von besonderer Art (natura quaedam), nicht schlechthin und allgemein wirklich, sondern nur dem Vermögen nach allgemein wirklich; oder es hat das Vermögen, durch einen hinzukommenden Act des Verstandes allgemein wirklich zu werden. Eben dasselbe Object ist individuell, sofern es bloß empfunden wird; wird es gedacht, so wird es allgemein, und diese allgemeine Wirklichkeit empfängt es dadurch, daß mittelst eines Verstandesacts die individuelle Beschaffenheit der Materie von ihm gesondert wird. Gleichwohl ist doch das Allgemeine nicht im Verstande seiner objectiven Realität nach, wiewohl es durch den Verstand zum Daseyn gelangt: im Verstande ist es nur dem Abdrucke, der Aehnlichkeit mit der objectiven Realität nach. Dieser Abdruck an sich ist individuell und einer; seine Allgemeinheit hat nicht darin ihren Grund, daß er sich im Verstande befindet; sondern dar-

in, daß er vielen Individuen gleicht. Eben so wenig existirt das Allgemeine für sich in den individuellen Gegenständen; aber es existirt doch insofern in den Gegenständen, als es seiner objectiven allgemeinen Realität nach in einer Mannichfaltigkeit individueller Gegenstände zusammengenommen enthalten ist. Wenn übrigens auch alle Individuen als solche zerstört werden, so bleibt das Allgemeine dennoch, weil seine Natur darin besteht, von vielen prädicirt zu werden. Offenbar hatte Thomas die Absicht, den Nominalism und Realism zu vereinigen; er bekannte sich weder zu dem einen, noch zu dem andern schlechthin; da er aber doch auf eine objective Erklärung des Allgemeinen ausgieng, so lieferte er eine Theorie, die durch ihre eigenen innern Widersprüche zusammenfiel, und bey der er sich nur insofern befriedigt glauben konnte, als er sich selbst nicht recht verstand, aber doch zu verstehen glaubte.

150) S. Thom. de Aquino tractatus de Universalibus. Vergl. über die ganze Philosophie des Thomas; Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 478 ff.

§. 740.

Ein Zeitgenosse des Thomas von Aquino war Heinrich Goethals, gebürtig aus Mud-

de

de bey Gent, und daher gewöhnlich Heinrich von Gent (Henricus de Gandavo, Gandavensis) genannt. Den größten Theil seines Lebens hindurch war er ein berühmter Lehrer der Theologie und Philosophie an der Sorbonne in Paris. Sein Zeitalter gab ihm zur ehrenvollen Auszeichnung den Beynamen Doctor solennis. Er starb im J. 1293. Die Philosophie, wie er sie vorfand, bearbeitete er mit eigener Kritik; er war nicht so unbedingter Anhänger des Aristoteles, wie Albert, Thomas, u. a.; unter den arabischen Philosophen folgte er am meisten dem Avicenna. In seinem Quodlibetum (einem damals sehr beliebten Titel für einzelne philosophische Untersuchungen) kommen daher auch mehrere ihm eigenthümliche Raisonnements über die Materien vor, worüber im Mittelalter vorzüglich debattirt wurde. Es gehört dahin zuvörderst das Raisonnement Heinrich's über das Princip der Individuation, dessen Anwendung, so wie es bestimmt zu werden pflegte, nach ihm nicht auf die Geisterwelt statt fand, wodurch die Unrichtigkeit desselben bewährt wurde. Gewöhnlich ward das Princip der Individuation in die Materie gesetzt. Demungeachtet erklärte man auch die von der Materie getrennten und freyen Substanzen für individuell, nur mit dem Unterschiede, daß sie zugleich Gattungen ausdrückten; ohne auf den Widerspruch zu

stoßen, der doch unverkennbar hier lag. Indessen war es doch dieser Widerspruch nicht, wodurch Heinrich bewogen wurde, sich gegen das angenommene Princip der Individuation aufzulehnen. Vielmehr war es das Princip selbst, das er nicht zugeben zu dürfen meynte. Das Wesen keines Geschöpfs, sagte er, schließt sein Daseyn ein; es muß dieses Daseyn von einem Andern empfangen; durch sein Wesen ist also kein Geschöpf individuell; es kann vielmehr in dem Betrachte eben so gut allgemein als individuell seyn. Wesentliche Individualität kann man demnach keinem Geschöpfe, weder einem materiellen, noch einem immateriellen, beylegen; daß die Materie der Grund der Individualität sey, ist gänzlich falsch. Die Individualität ist überall nichts Wesentliches; sie ist nur ein Accidens, eine vom Wesen verschiedene Beschaffenheit, kraft deren die Individuen von einander unterschieden werden. Die Individualität kann niemals ohne Existenz seyn, aber mit der Existenz ist jene nothwendig verbunden. Eben so subtil philosophirte Heinrich über Wesen, Daseyn, den Unterschied beyder, und über das Verhältniß der Dinge. Die Scholastiker trennten Wesen (Esse essentiae) und Daseyn (Esse existentiae) und brauchten diesen Unterschied zu allerhand spitzfindigen Problemen z. B.: Ob bey den schon erschaffenen Dingen das Esse essentiae und Esse existentiae

ei-

inerley seyen, und wenn nicht: wie die Ver-
hiedenheit bestimt werden müsse? Heinrich
ntschied die Frage folgendermaßen: Das
Wesen läßt sich entweder als eine Realität den-
en, die vom Daseyn abgesondert werden mag,
i welcher Daseyn hinzukommen kann, die
lglich dem Daseyn zum Grunde liegt, etwa
ie die Luft dem Lichte zum Grunde liegt, be-
or sie von der Sonne erleuchtet wird, oder
y einem weißen Körper der bloße Körper der
eißen Farbe. Oder das Wesen ist für den
enschlichen Verstand ein bloßes Gedanken-
ng, von dem sich weder ein reales Seyn,
och auch ein Nichtseyn prädiciren läßt, das
so für sich nicht real existirt, dennoch aber auf
ner Idee im göttlichen Verstande beruht,
d durch die göttliche Allmacht zum wirklichen
Daseyn erhoben wird. Nimt man die erstere
Vorstellungsart an, so entsteht die Frage:
Wie kann denn das Daseyn zu dem Wesen
nzu? Das Daseyn kann nicht unerschaffen,
nd nicht Gott selbst seyn; seine Verknüpfung
it dem Wesen setzt gleichwohl ein höheres
Princip voraus, und um dieses zu finden,
uß man entweder in's Unendliche sich verlie-
n, was ungereimt seyn würde; oder man
uß auf ein Princip zurückkommen, in wel-
em zwischen Daseyn und Wesen kein reeller
nterschied mehr obwaltet, und dieses kann kein
deres seyn, als nie die Gottheit. So wie

 nun

nun aber in der Gottheit zwischen Daseyn und Wesen ursprünglich kein reeller Unterschied ist; so wird auch eben dieser Unterschied bey den Creaturen, soferne er ursprünglich statt finden würde, doch durch die wirkliche Schöpfung derselben aufgehoben. Das Daseyn der Creatur macht zwar nicht ihr Wesen aus; denn sonst müßte die Creatur unerschaffen und Gott selbst seyn; aber da sie wirklich erschaffen ist, sind auch in ihr Wesen und Daseyn nicht in der That verschieden. — Die Verhältniße der Dinge sonderte Heinrich nach dem Avicenna in reelle (relationes reales) und Gedankenverhältniße (relationes secundum rationem, oder, wie H. selbst sie gewöhnlicher nannte, relationes rationis). Die erstern sind in den Dingen selbst gegründet, die andern werden bloß vom Verstande gedacht, und gründen sich daher auch allein auf den Verstand. Das Resultat der ganzen Untersuchung Heinrich's über diesen Punct war: Alles und jedes Verhältniß gehört nicht zum Wesen der Dinge, sondern ist nur ein Accidens derselben. Diese Behauptung mußte damals im höchsten Grade paradox und unzuläßig scheinen. Man ließ sich nicht leugnen, daß Gott in einem Verhältniße zu den Dingen stehe; und es ließ sich eben so wenig leugnen, daß Accidenzen auf die Gottheit nicht übertragen werden dürften. Um diesem Dilemma auszuweichen, verwickelte sich

Hein-

Heinrich in Subtilitäten, die keiner deutlichen Erörterung fähig und werth sind.

Henrici Gandav. Quodlibetum (ap. Iodoc. Badium Ascensium 1518) II, quaest. 8. — Ibid. I quaest. 9. — Ibid. III quaest. 14. IX, quaest. 3.

§. 759.

Heinrich forschte auch der Natur der Materie genauer nach. Eine große philosophische Parthey hatte dieser an sich selbst die Realität abgesprochen, wovon die nothwendige Folge war, daß sie die Existenz der Materie von der Verbindung mit der Form abhängig machen, und sie selbst zu einem bloß möglichen Dinge (quod est solum in potentiam) herabsetzen mußte. Streng genommen schwand bey diesen Begriffen die Materie an sich in ein Nichts hin, und Nichts wird Nichts, es enthält auch keine Möglichkeit. Heinrich suchte daher einen Begriff der Materie festzustellen, wobey ihr eine selbstständige Realität zugesichert würde. Er gab ihr als dem Gott erschaffenen Dinge eine ursprüngliche von aller Form getrennte Existenz, jedoch so, daß die Schaf-

fung dieser für sich existirenden Materie als ein Wunder der Gottheit begriffen werden könne, indem nach bloßen Naturgesetzen die Materie ohne Form sich nicht als wirklich denken lasse. Nicht zu gedenken, daß diese ganze Erklärung sehr unphilosophisch war, so blieb auch noch immer die Hauptschwierigkeit zurück, daß eine ganz formlose Materie gar nicht vorstellbar ist.

Henr. Gandav. Quodlib. I quaest. 10.

§. 751.

Eine eigenthümliche Vorstellungsart Heinrich's betraf die Zeit. Seine Vorgänger hatten diese nach dem Aristoteles für bloß subjectiv angenommen, so daß ihr ausserhalb der Seele nichts Wirkliches correspondire. Heinrich behauptete die Subjectivität und Objectivität derselben zugleich. Die Zeit drückt ihr Daseyn in den Dingen, und auch in der Seele aus. Alle Bewegung und Veränderung der Dinge erfodert etwas Dauerndes und Beharrliches, das ihr zum Grunde liegt, sollte auch die Dauer sich nicht über einen Augenblik hinaus erstrecken; denn sonst würde jene gar nicht möglich seyn. Würde die Objectivität dieser

Dauer

Dauer zugestanden, so muß auch damit die Objectivität der Zeit zugestanden werden, weil die Zeit in Nichts Anderm, als wie in der successiven Reihe der Augenblicke besteht. Inzwischen kann doch die Zeit auch nicht bloß objectiv seyn. Denn sie setzt eine Vergleichung des Vergangnen und Künftigen mit dem Gegenwärtigen voraus, und diese ist nur durch die Seele möglich. Daß auch das Objectiv scheinende Beharrliche durch die Seele bestimt werden könne, fiel Heinrich'en nicht ein.

Henr. Gandav. Quodlib. quaest. 11.

§. 752.

Sofern bloß auf die vorhandene Natur der Dinge Rücksicht genommen wird, giebt es den Peripatetischen Behauptungen zufolge keinen leeren Raum. Die Materie kann nicht ohne Ausdehnung oder Form in der Wirklichkeit existiren; es muß also überall Materie seyn; und selbst die Allmacht der Gottheit vermag nicht, den leeren Raum hervorzubringen. Da dieser Satz gleichwohl den Begriffen mancher Scholastiker von der göttlichen Allmacht zu widersprechen schien, so wurde die Frage ein

ein Gegenstand philosophischer Debatten: Ob der leere Raum durch göttliche Allmacht hervorgebracht werden könne, oder nicht? Diejenigen, welche das Problem mit Nein beantworteten, beriefen sich darauf, daß die Existenz des leeren Raumes neben oder ausser den Dingen sich selbst widerspreche. Wird ein leerer Raum angenommen, so müßten die zunächst an ihn grenzenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander seyn. Sie wären neben einander und berührten einander, sofern der leere Raum, der sie trennen sollte, Nichts ist, und die Dinge nicht durch Nichts getrennt werden können. Sie wären nicht neben einander, sofern der leere Raum doch zwischen ihnen wäre, und die Materie hier keine Ausdehnung hätte, folglich zwischen ihnen nicht existierte. Wird kein leerer Raum statuirt, so fällt damit alle Bewegung und Veränderung weg, was ebenfalls eine Ungereimtheit ist. Heinrich bejahte die obige Frage. Gott könne allerdings vermöge seiner Allmacht den leeren Raum darstellen. Er brauche nur einen Körper zu vernichten, und die ihn umgebenden Körper verhindern, den Platz desselben einzunehmen, so entsteht das eigentliche Leere. Dieses Leere ist ein ens per accidens, wie es Heinrich nennt; es ist kein positives Ding; sondern nur ein negatives; aber darum noch nicht mit dem Nichts identisch.

tisch. — Eine andere Frage der Scholastiker, die durch ihre dogmatische Theologie veranlaßt wurde, war: Ob ein Körper zugleich an mehr Orten gegenwärtig seyn könne, so wie es sich nach ihrer Meynung nicht widerspreche, daß mehr Körper an Einem Orte zugleich seyen? Heinrich entschied mit seinem gesunden Menschenverstande die Frage durchaus verneinend. Sollte ein Körper an mehr Orten zugleich seyn können, so müßte er auch zugleich der verschiedenen Zustände und Verhältnisse fähig seyn, die eine Folge des Aufenthaltes an verschiedenen bestimmten Orten sind. Er müßte also zugleich warm und kalt, zugleich lebendig und todt seyn können, je nachdem er das eine oder das andere an diesem oder jenem Orte wäre, wo er sich befände. Das ist aber der Erfahrung zufolge eine ungeheure Absurdität. Auch würde man alsdann einräumen müssen, daß, wenn ein Körper zugleich an mehr Orten gegenwärtig seyn könne, er allgegenwärtig zu seyn vermöge. Es läßt sich kein Hinderniß denken, warum eben der Körper, der an mehr Orten zugleich gegenwärtig seyn kann, es nicht in allen sollte seyn können.

Henr. Gandav. Quodl. XV. quaest. 6.

§. 753.

§. 253.

Auch zur Berichtigung und Erweiterung der psychologischen Theorie, wie sie damals im Gange war, hat Heinrich einiges beygetragen. Die Empfindung erklärt er nicht für bloßes Leiden, was man gewöhnlich that, sondern auch für eine Thätigkeit der Seele. Er stützt sich hier theils auf den allgemeinen Satz, daß bey jeder natürlichen Veränderung eines Dinges das Leidende nicht bloß leidet, sondern immer vermöge der Gegenwirkung zugleich thätig ist; theils auf psychologische Beobachtungen. Der Mensch sieht oder hört nicht, wenn nicht die Sinne auf den Gegenstand, der Eindrücke macht, besonders gerichtet werden; was doch eine Thätigkeit in den Empfindungswerkzeugen nothwendig erfodert. Jemand, der mit offenen Augen schläft, bekommt vom Lichte einen Eindruck, denn eine große Helligkeit würde ihn aufwecken; gleichwohl wird er sich dieses Eindruckes nicht bewußt, weil die Thätigkeit des Gemüths fehlet, die den Sinn darauf richtete. Es ereignet sich also beym Empfinden eines einwirkenden Objects zweyerley: eine Veränderung des empfindenden Subjects, die ein Leiden ist, und eine Richtung der Empfindungswerkzeuge auf das Object, die eine Thätigkeit ist. — In Ansehung der Verstandeserkenntniß wurde damals gezweifelt, ob

ob alle und jede Erkenntniß nur mittelbar durch Begriffe zu Stande komme, oder ob auch Dinge unmittelbar und ohne Begriffe erkannt werden könten. Heinrich's Meynung war für das letztere. Zu den unmittelbar erkennbaren Gegenständen rechnete er den Verstand selbst, und was in ihm vorgeht; eine Meynung, bey der etwas Wahres zum Grunde lag, welches er sich aber durchaus unbestimt dachte, so daß er darüber jene Meynung irrig darstellte, wozu er ohnehin durch die Richtung, welche die Aristotelische Lehre seiner Speculation gab, veranlaßt wurde. Die ältern Scholastiker erklärten den Verstand für ein bloßes Vermögen zu denken, welches erst durch ein anderes in Thätigkeit gesetzt werden müsse. Dieses den Verstand Bestimmende ist das denkbare Object (species intelligibilis), ein Bild der Phantasie, welches sich im Verstande gleichsam abdruckt, und dadurch von ihm begriffen wird. Heinrich berichtigte diese Vorstellungsart im geringsten nicht; sondern behauptete nun noch dazu, es gäbe auch denkbare Gegenstände, die nicht von aussen in den Verstand hineinkämen, sondern die innerhalb des Verstandes selbst gegenwärtig seyen. Diese konten denn auch unmittelbar und ohne Begriffe erkannt werden. Was Heinrich sich hier eigentlich für Objecte dachte, und wie er sich die unmittelbare Erkentniß derselben als mög-

sich vorstellte, hat er nicht weiter erörtert. Da die Scholastiker den Verstand nach Aristotelischen Begriffen in den leidenden und thätigen unterschieden, so ward auch die Frage aufgeworfen: Welchem von beyden eigentlich das Denkvermögen beygelegt werden könne? Der Analogie gemäß, die man zwischen dem Empfinden und Denken annahm, mußte auch das Denken ein bloßes Leiden seyn, und insoferne dem leidenden Verstande angehören. Gleichwohl aber schien der Begriff des Denkens sowohl im Bewußtseyn, als in der Sprache, eine Thätigkeit auszudrücken, und in dem Betrachte hätte das Denken eigentlich dem thätigen Verstande zugeschrieben werden müssen. Heinrich entschied den Streit dahin, daß er dem thätigen Verstande bloß das Geschäfte einräumte, die Phantasmen von den individuellen Merkmalen zu befreyen (denudare phantasmata a conditionibus materialibus) und sie dadurch zu Begriffen vorzubereiten und gleichsam zuzurüsten. Die bearbeiteten Phantasmen halte er dem leidenden Verstande dar, welcher sie denn in sich aufnehme, ihnen die Form der Begriffe ertheile, und sich dadurch selbst den erkannten Gegenständen verähnliche. Das eigentliche Denkvermögen komt also nach Heinrich dem leidenden Verstande zu, und der thätige kann nur als Hülfsvermögen hierbey betrachtet werden.

Beurt

Henr. Gandav Quodlib. IX quaest. 32 II, 6. IV, 7. VIII, 12.

§. 254.

Im praktischen Betrachte untersuchte Heinrich unter andern die Frage: Ob der vernünftige Wille, der das Gute erkenne, ein Uebel wählen, oder ein geringeres Gut dem erkannten größern vorziehen könne? Man hatte die Frage schlechthin verneinend beantwortet. Heinrich behauptete dagegen die Unabhängigkeit der Willensbestimmung von der Erkenntniß des Guten, und berief sich zur Bestätigung seines Urtheils auf die Erfahrung, die zeigt, daß Menschen von übrigens gleichen Gesinnungen, bey denen die Erkenntniß desselben Objects nicht verschieden ist, doch in Ansehung desselben ganz entgegengesetzte Entschlüße fassen können und wirklich fassen; daher der Willen ein besonderes Entscheidungsvermögen haben müsse. Heinrich zog hieraus weiter den Schluß, der Wille könne auch das Uebel wählen, und das geringere Gut dem größern vorziehen. Wäre auch der Wille gänzlich von der Erkenntniß des Verstandes abhängig, so, meynte Heinrich, würde dadurch die Freyheit desselben ganz aufgehoben werden.

 In-

Inzwischen beruhte dies sein Raisonnement auf einem sehr schlechten Grunde. Eine Freyheit, die durch gar keine Regel der Vernunft, durch gar keine Erkentniß des Guten oder Uebels regiert wird, ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Einen Erfahrungsfall aber, daß zwey Menschen einander vollkommen gleich empfänden und dächten, giebt es nicht, und wenn es solche Menschen gäbe, so würde auch ihre Wahl in Ansehung derselben Objecte gewiß nicht verschieden ausfallen. — Ein anderes Problem, womit Heinrich seinen Scharfsinn beschäfftigte, war: Woher die Fertigkeit (habitus) entstehe? Ob jede Handlung eine Fertigkeit erzeuge? Ob jede folgende gleiche Handlung sie vermehre? Zur Fertigkeit wird ein selbstthätiges Subject erfodert, das nicht verändert wird durch ein Anderes, sondern sich, obgleich auf Veranlassung des Andern, selbst verändert. Sie ist alsdenn eine dauernde Beschaffenheit, die in dem mittelst der Vorstellung einer Handlung sich verändernden Wesen dadurch erzeugt wird, daß es durch ein Anderes verändert wurde. Ohne Selbstthätigkeit bey der Veränderung eines Wesens ist gar keine Fertigkeit möglich. So kann man von keinem körperlichen Organe an sich selbst sagen, daß es eine Fertigkeit in seinen Verrichtungen besitze. Die Veränderung mit Selbstthätigkeit verbunden muß aber doch durch ein anderes

res Wesen von aussen bewirkt werden. Bewirkt sie ein Wesen bloß aus sich selbst, wie z. B. die Gottheit, oder die Engel, so kann man ihm keine Fertigkeit beymessen. Daß solche Naturen keine Fertigkeiten haben, hat darin seinen Grund, weil sie schon durch ihr Wesen zu Einer bestimten Thätigkeit übergehn; anstatt daß die Fertigkeit erst bey solchen Subjecten entspringen kann, in deren Natur der Zweck der Thätigkeit erst von aussen bestimt wird, welche Bestimmung denn, wenn eine selbstthätige Handlung darauf erfolgt, die Fertigkeit erzeugt. Diese Fertigkeiten nun sind, wie alle Qualitäten endlicher Substanzen, eines sehr verschiedenen Grades der Vermehrung und Verminderung fähig. Jede Handlung bewirkt in dem leidenden Vermögen, das zur Fertigkeit werden soll, einen bleibenden Eindruck. Wenn dieser Eindruck nicht nach und nach verschwindet, oder vertilgt wird, und nun mehr ähnliche Handlungen geschehen, so wird er immer stärker. Daß eine einzige Handlung eine Fertigkeit erzeuge, ist der Erfahrung zuwider. Sie wird also nur durch mehr einartige Handlungen hervorgebracht. Eine Handlung kann auch nicht allein den Widerstand des leidenden Vermögens überwinden, sondern dieses muß sich allmälig und durch wiederholte Eindrücke mit ihr verähnlichen, und so die Fertigkeit erzeugen. Den Verlust einer Fertig-

keit erklärte Heinrich theils aus Unterlassung solcher Handlungen, welche sie ursprünglich erzeugten und vermehrten, theils aus Handlungen, die diesen entgegengesetzt sind.

Henr. Gandav. Quodl. I quaest. 16. V quaest. 16.

§. 755.

Ein anderer nicht minder berühmter Zeitgenosse des Thomas von Aquino war Richard aus Middleton in England (Ricardus de media villa). Er gehörte zu dem Orden der Minoriten, hatte in Oxford Philosophie, Theologie und Jurisprudenz studirt, hielt sich eine Zeitlang zu Paris auf, kehrte aber in sein Vaterland zurück, und lehrte mit großem Ruhme zu Oxford, wo er um das Jahr 1300 starb. Nach der Sitte der Zeit erhielt er die Ehrennamen Doctor solidus, fundatissimus, copiosus. Aus seiner Philosophie, deren vornehmste Quelle sein Commentar zu dem Magister sententiarum ist, läßt sich etwa Folgendes als historisch merkwürdig ausheben. Ein damals oft behandelter Satz der rationalen Theologie war: Gott lasse sich unter keinen Gattungsbegriff der Dinge bringen. Diesen unterstützte Richard

Richard mit neuen Gründen. Erstlich: Der Begriff der Gattung beruht auf dem Principe der Möglichkeit des Dinges; der Begriff der Differenz oder Individualität hingegen auf der Form. Demnach gehört kein Ding unter eine Gattung, in welchem nicht eine Möglichkeit (potentia) ist. Gott ist die absolute Wirklichkeit, bey welcher gar keine Möglichkeit statt findet; er gehört also weder zu einem Begriffe der Gattung, noch des Individuums. Zweytens: Gehörte Gott zu einem Gattungsbegriffe, so müßte er das Ding an sich seyn; dieses aber ist kein Gattungsbegriff; denn jede Gattung hat Differenzen, und diese gehören zum Begriffe des Dinges an sich nicht. Jede Differenz eines Dinges an sich, die man etwa angeben wollte, würde immer selbst ein Ding an sich seyn. Drittens: Dinge, die zu einer Gattung gehören, stimmen in den Gattungsmerkmalen überein; hingegen in denen, welche die Differenz ausmachen, nicht. Gott ist aber das absolut Einfache, und kann also auch deßwegen nicht zu einer Gattung gehören. Viertens: Die Dinge werden unter ein Geschlecht gebracht wegen desjenigen, was ihnen gemeinsam ist. Es läßt sich aber von Gott und den übrigen Dingen nichts gemeinsames auffinden. Gott heißt zwar das Wesen und die Geschöpfe heißen eben so; aber da, Wesen ist bey der Gottheit absolutes Seyn

und bey den Geschöpfen nur eine Nachahmung desselben, daher das absolute Seyn nicht als der Gottheit und den Dingen gemeinsam betrachtet werden kann. Gott heißt ferner Substanz, und auch die Geschöpfe werden Substanzen genannt; aber Gott ist die absolute durch sich selbst bestehende Substanz, und die Geschöpfe sind der Substanz nach nur durch die göttliche vorhanden, so daß auch die Substanz nicht als Etwas beyden Gemeinsames gelten kann. Gott gehört also überhaupt zu keinem Gattungsbegriffe.

Ricard. de media Villa in Mag. sentent. I dist. 8. quaest. 4. n. 2. (Venet. 1509). Eine Kritik dieses ganzen Raisonnements S. in Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 532.

§. 756.

Die streitige Frage: ob die Schöpfung und Erhaltung der Welt nur auf Einen wesentlichen Act der Gottheit, oder auf zwey zurückgeführt werden müsse, beantwortete Richard auf folgende Weise: Es läßt sich schlechthin weder behaupten, die Schöpfung schließe

Er-

Erhaltung in sich, noch daß umgekehrt die Erhaltung ohne eine beständig fortwährende Schöpfung nicht möglich sey. Beyde Sätze können und müssen vielmehr, jeder in einer gewißen Relation, angenommen werden. In Hinsicht auf Gott sind die Schöpfung und Erhaltung wesentlich dasselbe. In Hinsicht auf die Geschöpfe aber sind sie verschieden. Die Schöpfung ist Hervorbringung des Daseyns aus Nichts; die Erhaltung bezieht sich auf die Fortdauer des schon hervorgebrachten Daseyns. — Auch gegen die Ewigkeit der Welt trug Richard einige ihm eigene, oder doch von ihm auf eine eigene Art dargestellte Argumente vor. Erstlich: Man setze einmal eine ewige Materie voraus; so kann doch Gott nicht aus dieser die Welt von Ewigkeit hervorbringen, und folglich kann er es überhaupt nicht. Denn es würde doch ein Augenblik dazu erfodert, um die Welt aus der ewigen Materie zu schaffen; dieser Augenblick aber hätte der erste seyn müssen, vor dem keiner hergieng. Daß also die Welt aus einer ewigen Materie von Ewigkeit her gebildet sey, ist eine Behauptung, die sich selbst widerspricht. Hingegen liegt darin kein Widerspruch, daß die Welt aus dem Nichts eben so geschwind, wie aus einer ewigen Materie, habe hervorgebracht werden können. So unmöglich aber wie dieses ist, eben so unmöglich ist auch jenes, und folg-

folglich kann die Welt von Ewigkeit so wenig aus der Materie, wie aus dem Nichts geschaffen seyn. Zweytens: Die Welt als ein Product der Schöpfung kann nicht dasselbe Daseyn haben, welches ihr Schöpfer hat. Das Daseyn der Welt ist also vom Daseyn Gottes verschieden. Was aber von einem andern Wesen eine Existenz bekömt, die nicht mit der Existenz jenes identisch ist, bekomt eine neue Existenz, und eine neue Existenz, die ein Wesen erst empfängt, kann nicht von Ewigkeit her seyn. Drittens: Hätte Gott die Welt von Ewigkeit her zu schaffen vermocht, so hätte er auch von Ewigkeit her zeugende Menschen erschaffen können. Daraus würde folgen, daß die Zahl der schon verstorbenen Menschen unendlich seyn müsse, was ungereimt seyn würde. Man könte denn auch als möglich annehmen, daß der Himmel sich von Ewigkeit her umgedreht, und Gott bey jeder Umdrehung des Himmels einen Stein erschaffen; daraus würde aber die Existenz einer unendlichen Menge Steine folgen, die einen unendlichen Raum einnähme, welches eben so ungereimt ist. Es würde auch daraus die Ungereimtheit fliessen, daß bereits eine unendliche Zahl von Jahren verflossen wäre.

Ricard. de media villa in Mag. sentent. II dist. 1. quaest. 2. n. 1. — *Ibid.* quaest. 3. n. 4. Vgl. Tiedemann a. a. O.

§. 757.

Richard berührt auch das von den Scholastikern so eifrig debattirte Problem über das Verhältniß der Form zur Materie. Er erwähnt zuvörderst mancherley herschende Meynungen darüber mit ihren Gründen und Gegengründen. Einige leugneten geradezu, daß in der Materie die Möglichkeit der Form enthalten sey. Andere nahmen dagegen diese Möglichkeit an. Die Entstehung beruhe auf einer Veränderung des Unvollkomnen zum Vollkommenen; es müsse also doch in der Materie etwas liegen, woraus die Form hervorgehe. Ferner: Es müsse sich auch in der Materie ein wenn gleich sehr unvollkomner Grad des Wesens der Form befinden, der denn in die vollkomne Form bey der Entstehung eines bestimten Dinges übergehe. Noch Andere endlich glaubten, das Wesen der ganzen Form sey schon ursprünglich in der Materie enthalten; es werde nur bey der Entstehung eines bestimten Dinges zur vollendeten Wirklichkeit ausgebildet. Diesen letztern Meynungen konnte aber

vorzüglich entgegengesetzt werden, daß wenn einmal ein Grad der Form in der Materie angenommen werden soll, alsdenn sich eine unvollendete Wirklichkeit der Form gar nicht denken läßt, weil die Form selbst reine Wirklichkeit ist, und also auch jeder Grad derselben schon Wirklichkeit seyn muß. Richard nahm hier folgenden Ausweg, ohne die Sache selbst im geringsten aufzuklären, was auch objectiv betrachtet gar nicht möglich war. In der Materie ist ein bloße Möglichkeit (purum possibile) zur künftigen Entstehung der Form enthalten. Man kann daher sagen, daß die ganze Form schon in der Materie liege, sofern in dieser das Daseyn jener als möglich gegeben ist. Forma educitur de potentia materiae. Der wirklichen vollendeten Existenz nach aber liegt die Form in der Materie nicht.

Ricard. de media villa in Mag. sent. II dist. 1. quæst. 3. n. 4. dist. 15. quæst. 11. n. 1.

§. 758.

Zur weitern Erläuterung der Lehre vom Ursprunge des Uebels und dem Verhältniße desselben zur Gottheit hat Richard ebenfalls einiges beygetragen. Er unterschied vier Arten von

von Uebeln. Sündenschuld (malum culpae); Uebel als Strafe; Uebel als bloßes Leiden, ohne Folge einer Strafe, oder eines Verbrechens zu seyn, dergleichen die unvernünftigen Thiere leiden; endlich Uebel, das in bloßer Zerstörung lebloser Dinge besteht. Die Sündenschuld und das damit verbundene Uebel rührt nicht von Gott her. Sie ist die Folge eines Mangels in der Handlung und also in dem Handelnden selbst. Gott aber ist ohne allen Mangel und kann daher auch jenes Mangelhafte nicht begründet haben. Dieses wird vielmehr durch die Freyheit des Handelnden bewirkt, nach welcher der Handelnde die Sünde vermeiden konte und sie dennoch begieng. Hingegen die Uebel der Strafe, des bloßen Leidens der unvernünftigen Thiere, und der Zerstörung haben Gott zum Urheber. Es gehörte zum Begriffe der vollkomnen Güte des Universums, daß gewiße Dinge fehlen konten, und zuweilen wirklich fehlten. Ferner die Gerechtigkeit, die in der Weltordnung nothwendig ist, erfodert Strafe, und aus der Zerstörung geht wiederum das Gute hervor, ja sie ist die Bedingung desselben; daher weder die leblosen Dinge, noch die empfindenden Geschöpfe, von den Uebeln der Zerstörung und des bloßen Leidens ganz befreyt seyn können. Offenbar schwebten hier dem Richard manche von den Gründen dunkel vor, wodurch die

neuern

neuern Philosophen eine Theodicäe wegen des moralischen und physischen Uebels in der Welt aufzustellen vermeynten; nur daß er sie nicht in der gehörigen Deutlichkeit, Vollständigkeit und Bestimtheit dachte. Seine Eintheilung der verschiedenen Arten des Uebels war auch unrichtig. In Beziehung auf leblose Dinge kann gar nicht vom Uebel die Rede seyn.

Ricard. de med. villa in Mag. sent. II distinct. 34 quaest. 2. n. 2.

§. 759.

Eine andere in ihrer Art historisch sehr interessante Erörterung Richard's betrifft die Natur der Seele. Seine Vorgänger hatten die Einfachheit der Seele und zugleich ihre Existenz in jedem Theile des Körpers behauptet, wobey denn freylich die Schwierigkeit unaufgelöst zurük blieb, wie diese Existenz der Seele in allen Theilen des Körpers zugleich mit ihrer Einfachheit zu begreifen sey. Richard, um diese Schwierigkeit zu heben, unterschied einen mehrfachen Begriff der Einfachheit. Es kann a) eine gänzliche Aufhebung aller körperlichen sowohl als geistigen Ausdehnung, wie bey einem Puncte, darunter verstanden werden, welche Einfachheit aber hier nicht

nicht gemeynt wird. Es läßt sich b) eine Einfachheit denken, wobey von der körperlichen und geistigen Ausdehnung abstrahirt würde. Eine solche Einfachheit könte der körperlichen Substanz zum Grunde liegen, falls nicht durch die Abstraction von aller Ausdehnung der Begriff derselben ganz vernichtet würde. c) Die Einfachheit ließe sich auch so denken, daß man nur die körperliche Ausdehnung aufhöbe, und eine begrenzte geistige übrig ließe. Diese würde den Engeln und den menschlichen Seelen zukommen. Endlich d) ließe sich eine Einfachheit denken, bey der ebenfalls alle körperliche Ausdehnung wegfiele, die geistige aber als unendlich angenommen würde. Dies würde denn die Einfachheit der Gottheit seyn. Gott ist vermöge seiner unendlichen geistigen Ausdehnung in jedem Theile des Raumes ganz, ohne körperlich ausgedehnt zu seyn, und eben so muß man sich die Existenz der einfachen geistig ausgedehnten Seele in allen Theilen des Körpers erklären. Das Widersprechende auch in dieser Vorstellungsart, und wie wenig sie die obige Schwierigkeit wegräume, wird keiner Erläuterung bedürfen.

Ricard. de media villa in Mag. sent. I dist. 8. quaest. 4. n. 1.

§. 760.

§. 760.

Die Form unsers Körpers leitete Richard nicht bloß aus der Seele und ihrer Verbindung mit der Materie her; sondern er nahm auch ein Princip in der Materie selbst an, worauf sie gegründet sey. Aus diesem materiellen Principe erklärte er alle sogenannten niedern Seelenkräfte, das Vermögen der Empfindungen, der Triebe, Neigungen, Affecten und Leidenschaften, der sinnlichen Einbildungskraft. Inzwischen hat er jenes materielle Princip an sich und in seinem Verhältniße zum eigentlichen Vernunftprincipe nicht weiter bestimt. Die Thierseelen aber führte er lediglich auf dies materielle Princip zurück, und er behauptete daher auch die Vergänglichkeit derselben. Ferner sind aus eben der Ursache die Thierseelen nicht frey, sondern werden unmittelbar sowohl in ihren Empfindungen, als in ihren Begierden, von der Beschaffenheit der Gegenstände, die ihren Körper afficiren, und der Organe dieses selbst bestimt. Was bey den Thieren ein Benehmen nach Freyheit zu seyn scheint, wie ihre Sorge für die Zukunft, ihre eigene Unterdrückung von Trieben, um einer Strafe zu entgehen, sey Wirkung des Instincts, der alle Thätigkeit der Thiere mit Nothwendigkeit regiere. Hingegen hat nun die menschliche Vernunft nicht in der Materie,

son-

sondern in dem geistigen Wesen ihren Grund. Sie kann daher auch nicht anders, als wie durch eine unmittelbare Schöpfung Gottes entstanden seyn. Gleichwohl, meynte Richard, wären die vernünftigen Seelen doch nicht auf alle auf einmal und vor ihren Körpern erschaffen. Denn es lasse sich nicht denken, daß sie, da sie die Regentinnen und Formen der Körper seyn sollten, vor diesen existirt hätten. Sie hätten auch alsdenn schon vor ihrem Eintritte in das wirkliche körperliche Leben sich Erkentniße erworben, und die Gewinnung von Erkentnißen in dem körperlichen Zustande würde eine bloße Reminiscenz seyn, wogegen doch unser eigenes Bewußtseyn beym Lernen und Denken spreche. Die vernünftigen Seelen werden folglich alsdann erst von der Gottheit erschaffen, wenn die Körper zur Aufnahme derselben vorbereitet sind. Gottes Allmacht und Weißheit bey der Schöpfung brachten es mit sich, so viele Mannichfaltigkeit in diese hinein zu legen, als welcher sie nur empfänglich war. Daher werden auch die Seelen mit ursprünglicher Ungleichheit erschaffen. Richard berief sich zur Bestätigung dieser Behauptung auf die Erfahrung, daß Menschen von schlechter Körperbeschaffenheit oft an geistigen Talenten andere Menschen von sehr vorzüglicher körperlicher Organisation weit übertreffen, was sich, wie er irrig glaubte, nicht anders als aus einer ur-

ursprünglichen Ungleichheit ihres Seelenwesens selbst herleiten lasse.

Ricard. de med. villa in Mag. sent. lib. II dist. 17. quæst. 1. n. 5. dist. 15. quæst. 1. n. 1. dist. 19. quæst. 1. n. 1. distinct. 25. quæst. 1. n. 2. dist. 18. quæst. 2. n. 2. dist. 32 quæst. 4. n. 2. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 550 ff.

§. 761.

Unter den Schülern des Thomas von Aquino wurden mehrere als öffentliche Lehrer sehr berühmt, und eben deßwegen sind sie in der Geschichte der scholastischen Philosophie einer Auszeichnung werth, wenn auch das Interesse der Philosophie als Wissenschaft selbst durch die im Gebiete der Speculation ihnen eigenthümlichen Entdeckungen nicht sonderlich gefördert seyn sollte. Zu diesen gehörte Aegidius Colonna (de Columna) aus dem edlen Italienischen Geschlechte der Colonna's. Von seinem Geburtsorte Rom empfieng er auch den Beynamen Romanus. Noch als Jüngling trat er in den Orden der Augustiner-Eremiten, studirte in Paris Philosophie und Theologie, vorzüglich unter der Anleitung

des

des Thomas von Aquino und Bonaventura, und gelangte bald durch sein Talent und seine Gelehrsamkeit zu einer großen Celebrität. Er übernahm den ihm gemachten Antrag, der Erzieher des nachherigen Königs von Frankreich Philipp's des Schönen zu seyn, und vollzog ihn zur Zufriedenheit des Hofes. In der Folge ward er Lehrer der Theologie und Philosophie bey der Universität zu Paris. Man gab ihm den Ehrentitel Doctor fundatissimus. Er starb, nachdem er noch mit höhern geistlichen Würden bekleidet war, im Jahr 1316, gerade da er Cardinal werden sollte. Die Philosophie des Aegidius läßt sich nur nach seinen Quodlibetis und seinem Commentar zu dem Magister sententiarum beurtheilen, deren Echtheit in Beziehung auf ihn als Verfasser derselben unbestritten ist. Es werden ihm auch Commentationes physicæ et metaphysicæ beygelegt, die einen Commentar über die Aristotelische Physik und Metaphysik enthalten, die ihm aber gewiß untergeschoben sind, da Schriftsteller darin angeführt werden, die ein Jahrhundert später, als er, lebten. Zum mindesten ist dieses Werk durch spätere Zusätze so verfälscht, daß dasjenige, was von dem Inhalte etwa dem Aegidius gebühren möchte, durchaus nicht mit Sicherheit zu erkennen ist.

S. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. III p. 822. — *Aegidii de Columna Romani* Quodlibeta; Lovan. 1646. Diesem ist eine Schrift des Curtius de viris illustribus vorgesetzt, die für die Lebensgeschichte und den literarischen Charakter des Aegidius merkwürdig ist. — Ejusd. Commentarr. physicae et metaphysicae; Venetiis 1604. 8. Die Gründe des Verdachtes gegen die Echtheit dieses Werkes werden ausser von dem Umstande, daß später als Aegidius lebende Schriftsteller z. B. *Cajetanus* de esse et Essentia, Dominicus Soto, u. a. darin citirt werden, auch davon entlehnt, daß der Verfasser vom Aegidius in der dritten Person redet, und der Styl reiner und lateinischer ist, welches letztere auf ein späteres Zeitalter der Verfertigung schliessen läßt. Der Hauptstoff mag indessen aus einem Commentare des Aegidius über den Aristoteles genommen seyn. S. Tiedemanns Geist der specul. Philos. B. IV. S. 583.

§. 762.

Auch die philosophischen Untersuchungen des Aegidius betreffen größtentheils Gegenstände der Ontologie, rationalen Psychologie und Theologie. So strengte er seinen Scharfsinn an, den Unterschied des Eins als correspondirend dem Dinge an sich (vnum quod

non

convertitus cum ente), und des Eins als Princips der Zahl feſtzuſetzen. Jenes erklärte er für das ungetheilte von allen andern geſonderte Ding, dieſes für das Poſitive; ein Unterſchied, der als ſolcher entweder ſchlechthin unverſtändlich, oder ganz und gar nichtig iſt; ſo daß das Eins entweder gar keinen realen Sinn hat, oder mit dem Dinge überhaupt zuſammenfällt. — Der Behauptung, daß das Princip der Individuation in der Materie liege, widerſtritt Aegidius ebenfalls. Jede erſchaffene Subſtanz kann ihr Daſeyn keinem andern mittheilen; ſie iſt alſo auch unabhängig von der Materie individuell. Sie iſt ferner individuell als für ſich exiſtirend und wirkend; denn das Allgemeine exiſtirt nur in Andern. Der Grund der Individuation kann demnach auch deßwegen nicht in der Materie liegen. Dazu komt, daß das Allgemeine, ſofern es ſich auf materielle Dinge bezieht, nicht auf der Abſtraction von der Materie, ſondern von Ort und Zeit beruht, die Materie folglich nicht daran ſchuld iſt, die Dinge mögen allgemein oder individuell ſeyn. Der Grund der Individuation liegt nach dem Aegidius vielmehr darin, daß eine materielle Form in eine bezeichnete Materie (materia ſignata) aufgenommen wird, und dadurch ein beſtimtes materielles Individuum, und kein anderes, bildet. Auch Formen, die mit keiner Materie ver-

bunden werden können, sind individuell, weil sie nicht vermehrt werden, d. i. nicht in mehr Subjecten angetroffen werden können.

S. *Aegid. de Columna* in Mag. sent. I dist. 23. quæst. 2. 3. (Venet. 1492). — *Ibid.* II dist. 3. ps. 1. quæst. 4.

§. 763.

Die sonderbarste und merkwürdigste Eigenheit des Aegidius zeigt sich vielleicht in seiner Erörterung des Seyns und des Wesens, der er auch einen speciellen Tractat gewidmet hat. Das Seyn ist entweder absolut, rein und selbstständig, oder es ist mitgetheilt. Das erstere ist unendlich, weil es von keinem Andern abhängt und eingeschränkt wird, im Gegentheile ganz durch sich selbst besteht. Das andere ist in das Seyn eines Absoluten aufgenommen, und dadurch desselben theilhaft geworden, ohne es doch ganz in seiner Absolutheit erreichen zu können. Es verhält sich zu dem absoluten Seyn und nimt an diesem Theil, wie die niedere Gattung zu der höhern, oder wie die Materie an der Form. Daher ist auch das mitgetheilte Seyn dem Absoluten entgegengesetzt; es hängt von diesem ab, und ist deswegen endlich und bedingt. Diese Einthei-

lung

lung des Seyns in ein absolutes und mitgetheiltes, ein unendliches und endliches; die Möglichkeit der Mittheilung des Seyns; den Uebergang des absoluten unendlichen Seyns in ein bedingtes endliches; alles dieses nahm also Aegidius geradezu axiomatisch an, als Princip, wovon er bey dieser Untersuchung sicher ausgehen könne. Jenes reine und unendliche Daseyn leidet vermöge seines Charakters durchaus keine Vermehrung oder Vervielfachung, weder der Zahl, noch der Gattung nach. Es ist in sich selbst unwandelbar und unendlich. Das mitgetheilte Seyn aber, sofern es das absolute nie ganz zu erreichen vermag, und beschränkt ist, ist eben deßwegen einer unendlichen Vervielfachung fähig, weil sich das absolute Seyn nicht bloß über Ein Beschränktes, sondern über eine unendliche Zahl beschränkter Dinge ausdehnen kann. Eine bestimmte Materie ist nie im Stande die ganze Form zu fassen; daher kann sich die Form immer noch über andere Materie ausdehnen. Hieraus aber folgt, daß alles endliche im Unendlichen befindliche Seyn durch das Unendliche hervorgebracht seyn müsse, und nur durch dieses und in diesem seyn könne. Das mitgetheilte Daseyn war vorher nicht, ehe es mitgetheilt wurde; hier war es bloß der Möglichkeit nach; was aber vor seiner Wirklichkeit nur möglich ist, muß hervorgebracht seyn,

 und

und zwar durch das, was absolut wirklich ist, und die potentia zum actus erhebt. Jede Gattung setzt auch ein Princip voraus, das alles zu ihr Gehörige bewirkt; die wahren Gegenstände ein Wahrstes, worin sie gegründet sind; folglich auch die existirenden Dinge ein auf's vollkommenste Existirendes. Das Princip von Allem endlich muß das Einfachste seyn. Diese höchste Einfachheit komt aber dem absoluten Seyn zu. In allen diesen Raisonnements über das unendliche und endliche Seyn und ihr gegenseitiges Verhältniß ist immer die Hauptschwierigkeit noch nicht aufgeklärt. Aegidius schließt indeßen weiter: Alle endliche immaterielle Form, die durch ein anderes Princip hervorgebracht ist, ist von ihrem Daseyn verschieden. Dies ist nun der Fall bey allen erschaffenen Wesen. Zu dem Wesen dieser komt folglich das Daseyn durch das Unendliche, oder durch die Macht der Gottheit hinzu. Man konte hier fragen: Was denn das Wesen der erschaffenen Dinge vor ihrem Daseyn eigentlich sey? Diese Frage hat Aegidius nicht einmal aufgeworfen, vielweniger beantwortet. Daß er in der weitern Verfolgung und Anwendung seiner Principien sich theils in Nonsense, theils in Widersprüche verlor, ließ sich nach der Beschaffenheit jener Principien selbst gar nicht anders erwarten.

S. *Aegidii Romani* tractat. de Esse et Essentia. 1493. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 585 ff.

§. 764.

In der Lehre von dem Wesen der Materie wich Aegidius von der Vorstellungsart anderer Scholastiker ab, und hielt sich genau an die Aristotelische, weil er sich dadurch am ersten den hier eintretenden Schwierigkeiten zu entziehen glaubte. Die Materie ist nach ihm, wie nach dem Aristoteles, bloßes Vermögen (potentia pura), ohne irgend etwas von der Form oder Wirklichkeit an sich zu tragen (non est aliquid in actu). Wäre das nicht, so müßte alles in der Natur Körper, oder Körperform seyn, und es könte nichts aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, und aus dieser in jene übergehen, also nichts entstehn und verschwinden, welchem doch die Erfahrung widerspricht. Demungeachtet ist aber auch die Materie nicht gleich Nichts; als Vermögen ist sie allemal mehr als Nichts; sie ist nur kein wirkliches Ding; denn dies wird sie erst, indem sie aus dem bloßen Vermögen zur Wirklichkeit übergeht; sie ist also ein Mittleres zwischen dem Nichts und dem Dinge, aber keines von beyden ursprüng-

lich. Diese Theorie von der Materie war natürlich den Einwürfen ausgesetzt, daß ein Mittleres zwischen dem Nichts und dem Dinge in der That undenkbar, und nur ein leeres Wort sey; daß die Materie, soferne sie doch die Form aufnehmen, und etwas von der Form wesentlich Verschiedenes und ihr Entgegengesetztes seyn solle, etwas Existirendes seyn müsse, weil die Form sich sonst auf Nichts beziehe, und das Nichts die Form nicht aufnehmen könne. Mehrere Scholastiker hatten, eben durch solche Einwürfe gedrungen, der Materie, ausser dem Vermögen, wodurch sie Materie ist, ein besonderes Vermögen, wodurch sie Form werden kann, beygelegt. Freylich würden sie in Verlegenheit gerathen seyn, wenn man sie nach diesem besondern der Materie inwohnenden Vermögen zur Form weiter gefragt, und eine Angabe des wesentlichen von der Form selbst verschiedenen Charakters derselben, und ihres Unterschiedes von dem Vermögen der Materie als Materie verlangt hätte, als worüber sie unmöglich hätten Auskunft ertheilen können. Inzwischen schien Manchen hier doch eine Ausflucht zu seyn, die so lange benutzt werden konnte, als sie Niemand genauer beleuchtete. Aegidius leugnete auch das besondere Vermögen der Materie zur Form. Um dem Wachse die Form des Runden mitzutheilen, ist keine vorherige Rundung des Wachses als etwanige

An-

lage der Vermögen des Wachses zum Rund werden, erfoderlich. Es bedarf nur einer Veränderung des Wachses überhaupt als Materie dadurch, daß die Form des wirklich Runden sich dem Wachse mittheilt. Die alsdenn wirklich gewordene Form des Wachses, die in die Materie hinein, oder aus ihr hervorgebracht wird (forma educibilis), hat ihren Grund theils in der reinen Form, theils in der ursprünglichen Materie; in der reinen Form, sofern durch diese allein die Wirklichkeit bestimt wird; in der Materie, sofern sie das Substrat der Veränderung des wirkenden Princips ist.

Aegid. de Columna in Mag. sent. II dist. 12. quaest. 8. 9.

§. 765.

Einige subtile und in Ansehung ihrer Lösung schwierige Probleme wirft Aegidius auf, die hier, so wie seine Versuche, sie zu lösen, einer Bemerkung nicht unwerth sind. Wie verträgt sich die Zunahme des Grades der Intension der Accidenzen mit der Unveränderlichkeit ihres Wesens? — Die Erörterung des Aegidius bewährt nur das Factum, welches dieses Problem veranlaßt; aber

sie erklärt es nicht. Er unterscheidet nehmlich drey Fälle, wo in zweyen die Accidenzen im Grade der Intension wachsen; im dritten aber nicht, weil im Gegentheile das Wesen des Accidens selbst aufgehoben werden würde. Der erste Fall ist, wo die Qualität des Accidens sich über die Ausdehnung des Subjects verbreitet; hier nimt das Accidens an Intension zu, oder ab; z. B. ein Körper wird von einem Theile zum andern wärmer, oder kälter. Der andere Fall ist, wo die Qualität des Accidens zwar dem Wesen nach dieselbe bleibt, aber doch stufenweise im Grade der Intension wächst. So kann die Kraft eines Körpers mehr oder weniger wirken, je nachdem der Körper, auf welchen gewirkt wird, mehr oder weniger für die Wirkung empfänglich ist; z. B. ein Körper wird mehr oder weniger heiß, danach er mehr oder weniger Hitze aufzunehmen vermag. Eine solche Intension der Accidenzen aber, die das Wesen derselben beträfe, und in diesem eine Verschiedenheit hervorbrächte, ist unmöglich; weil sonst das Accidens selbst ein ganz anderes Object werden würde, als es ist. Die Intension des Accidens hängt also eigentlich nicht sowohl vom Wesen desselben ab; denn in Hinsicht auf dieses kann sie nicht statt finden, ohne das ganze Accidens zu verändern, und in seiner bestimten Wesenheit aufzuheben; sondern von dem Subjecte, auf welches sich

die

die Wirkung des Accidens erstreckt, und dessen grösserer oder geringerer Fähigkeit, diese Wirkung aufzunehmen. Allein man nehme an, daß ein Körper heiß wird, so ist die Hitze in ihm ein Accidens; diese Hitze kann zunehmen oder abnehmen; wie kann das Wesen des Accidens dabey unverändert bleiben? Die grössere Intension des Grades erstreckt sich hier auf das Accidens selbst, nicht auf einen andern Körper, auf welchen etwa das Accidens wirkte, und nach der Möglichkeit der Intension des Grades des Accidens selbst war die Frage, die also durch das Obige nicht beantwortet wurde. — Ein zweytes Problem war: Kann ein Ding auf sich selbst wirken? — Aegidius nimt zur Wirksamkeit eines Dinges auf ein anderes drey Bedingungen an: a) Das Wirkende muß schon existiren; das Leidende nicht, obwohl es möglich seyn muß; b) Das Wirkende muß das Leidende berühren; c) Das Wirkende als solches muß vorzüglicher und stärker, als das Leidende, seyn. Sofern nun ein Wesen schlechthin als eines und dasselbe betrachtet wird, kann es nicht unmittelbar auf sich selbst wirken. Denn hierzu würde vorausgesetzt, daß es zugleich existirte und nicht existirte, zugleich stärker und schwächer wäre, als es ist, was sich widerspricht. Ein Wesen kann aber wohl auf sich selbst wirken, soferne es ein Wirkendes und ein

Lei-

leidendes in sich selbst unterscheidet. So kann ein Theil eines Ganzen auf den andern wirken; die Seele auf den Körper; eine Kraft auf die andere in demselben Dinge, wie bey den Seelenkräften. Nach diesem Letztern war aber auch nicht die Frage, sondern nach dem Erstern. Damit daß Aegidius die Möglichkeit einer unmittelbaren Wirkung einer Substanz auf sich selbst schlechthin leugnete, hob er das Selbstbestimmungsvermögen des Menschen nach Freyheit auf, und widersprach dem Bewußtseyn, wiewohl freylich auf der andern Seite eben dieses Selbstbestimmungsvermögen des Menschen, wenn es nach seiner Möglichkeit erklärt werden soll, zu den ewigen Räthseln der Philosophie gehört. — Ein drittes Problem war: Was ist Wahrheit? liegt sie in den Objecten, oder ist sie im Verstande zu suchen? In diesem Sinne wurde jenes Problem aufgeworfen. Die Wahrheit liegt nach Aegidius nicht lediglich in der Beziehung der Objecte auf den Verstand. Sie ist auch in den Objecten selbst, da diese es sind, welche den Begriff von ihnen im Verstande verursachen. Sie ist aber auch insoferne im Verstande enthalten, als der Verstand in seinem Begriffe des Objects sich dem Objecte verähnlicht; so daß etwas eben so im Verstande seyn mag, wie es an sich ist. Ueberhaupt beruht demnach die Wahrheit auf einem ursachlichen Verhältniße zwischen dem

Ver-

Verstande und den Objecten. Dieses Verhältniß läßt sich aber auf eine dreyfache Art denken: a) daß der Verstand das Object; b) daß das Object den Begriff; c) daß ein drittes Princip beyde hervorbringt. Ließe sich keines dieser drey Verhältniße erweisen, so wären alle Begriffe von Gegenständen, und folglich die gesamte Erkentniß, nichtig. Es lassen sich aber alle drey Verhältniße fixiren. Soferne der Verstand das Object erzeugt, giebt es eine denkbare (logische) Wahrheit; soferne das Object den Begriff erzeugt, giebt es eine reale (metaphysische) Wahrheit; soferne ein drittes Princip (die Gottheit) alles hervorbringt, giebt es eine absolute unendliche Wahrheit und Realität. Neben bey sonderte Aegidius noch andere Begriffe ab, die mit dem Worte Wahrheit verknüpft zu werden pflegen. So heißt das reine und unvermischte Gold wahres Gold; so heißen dauerhafte Güter im Gegensatze der veränderlichen wahre Güter. Wahr heißt auch, was eine dem Begriffe eines Objects angemessene Vorstellung erregt. Ein falsches Metall heißt eben deßwegen falsch, weil die Vorstellung, die es erweckt, nicht dem Begriffe des echten Metalles entspricht.

Aegidii de Columna Quodlibet. p. 86. 211. 213.

§. 766.

§. 766.

In der rationalen Psychologie beschäfftigte sich Aegidius unter andern mit der Frage: Ob der Wille etwas böses wollen könne ohne Irrthum des Verstandes? oder: Ob der Irthum des Verstandes allemal vorhergehen müsse, bevor der Willen sich zu etwas Bösen bestimme? Thomas hatte diese Frage bejahend beantwortet; Aegidius glaubte sie verneinen zu müssen. Der Wille ist auf das Gute gerichtet. Dieses ist zwiefach, ein wahres und ein scheinbares. Böse heißt nun der Wille, soferne er nach einem scheinbaren Gute trachtet, das aber kein wahres ist. Dieser Schein des Guten kann aber aus einer zwiefachen Quelle entspringen. Die erste ist in der Vernunft anzutreffen, sofern sie in Ansehung der Gegenstände und ihrer wahren Beschaffenheit Fehlschlüße macht und uns täuscht. Ist dieses der Fall, so entspringt das Wollen des Bösen aus dem Irrthume des Verstandes. Die andere aber liegt in der Thätigkeit der Begierden. Diese stellen die Gegenstände anders dar, als wie sie sind, und machen uns den Gegenständen ähnlich; daher der Wille sie für gut hält, und nach ihnen trachtet. So hält der Wohllüstige die Gegenstände der Wohllust für gut, weil seine Begierden ihn denselben verähnlichen, und sein Willen daher nach ihnen trach-

trachtet. In diesem Falle entsteht der böse Willen nicht aus einem Irrthume des Verstandes, und der Wille kann also auch ohne vorhergehenden Verstandesirthum böse seyn. Diese Behauptung selbst hat Aegidius sehr schlecht erwiesen, sowie denn überhaupt diese ganze Erörterung auf einer Verwirrung der Begriffe beruht. Die Begierde gehört zum Willen selbst, (in dem Sinne, worin Aegidius vom Willen sprach), und dieser Willen kann nichts begehren, ohne von dem Gegenstande eine Erkentniß zu haben; begehrt er also ein scheinbares Gut, so begehrt er es eben darum, weil es ihm ein Gut scheint, und der Verstand es irrig erkennt. Ohnehin ist nicht jedes scheinbare Gut, wonach der Wille trachtet, ein Böses zu nennen. Dem Aegidius wurde auch der Einwurf gemacht, daß, wenn seine Behauptung richtig sey, der Wille etwas wollen könne, ohne daß der Verstand irgend eine Erkentniß vom Gegenstande des Wollens hätte, ohne daß also der Verstand überhaupt dabey dächte, was doch dem Bewußtseyn zuwider laufe. Aegidius erwiederte, es sey zwar unmöglich, daß der Willen etwas begehren könne, wovon der Verstand gar keine Vorstellung habe, (wodurch er das Argument seiner Gegner und die Unrichtigkeit seiner obigen Behauptung zugab); allein der Willen könne auch etwas begehren, was der Verstand ver-

wer-

werfe; insoferne sey er vom Irrthume des Verstandes unabhängig, und der Verstand werde durch die Begierde getäuscht. Aber eben die täuschende Begierde setzt wiederum eine irrige Erkenntniß voraus, und sofern der Verstand durch die Begierde wirklich getäuscht wird, wirkt er auch den Gegenstand derselben nicht [illegible]

[illegible] Metaph. de Communis Quaest. [illegible]

§. 767.

Von den Untersuchungen des [illegible] über Materien der rationalen Theologie [illegible] der Beweis am merkwürdigsten, welchen [illegible] von dem Satze, der auch schon [illegible] selbst Vorgänger aufgestellt, [illegible] daß die Welt hätte besser geschaffen können, als sie wirklich geschaffen hat, [illegible] suchte. Er berief sich auf folgende [illegible] Erstlich: Gottes Allmacht ist unbegrenzt [illegible] wird auch nicht in ihren Wirkungen [illegible] Nothwendigkeit, sondern durch Freyheit [illegible] stimt; er konte also andere Dinge und bessere schaffen, als er geschaffen hat. Zweytens: Es gab neben der Gottheit keine ewige Materie, die sie etwa zur Welt geformt hätte; sondern [illegible]

sie schuf die Materie selbst, und hätte diese vollkommner machen können, als sie dieselbe gemacht hat. Drittens: Alle der Gottheit mögliche Vollkommenheit konte von endlichen Geschöpfen nie zu Theile werden, weil zwischen ihr und den endlichen Geschöpfen immer ein unendlicher Abstand bleibt. Inzwischen giebt doch Aegidius dem obigen Satze von einer Seite eine Einschränkung. Gott kann allerdings die zufälligen und wesentlichen Vollkommenheiten des Universum's und der einzelnen Theile desselben erweitern und erhöhn; allein den Zweck des Universum's kann er nicht verbessern, als welcher bey aller möglichen größern Vervollkomnung der Welt schon ursprünglich und an sich der vollkommenste ist und bleibt. Dieser Zweck ist die Güte Gottes, die keiner Verbesserung fähig ist. Ihm entspricht auch die Anordnung des Universum's zu seinem Zwecke überhaupt. Diese Anordnung bleibt immer unverbesserlich. Nur der Grad des Universum's, um es so auszudrücken, konte nach der unendlichen Allmacht und Freyheit Gottes besser geschaffen werden, falls es seiner Güte und Weisheit, wodurch der Zweck und Plan des Universum's bestimt wurden, gemäß gewesen wäre.

Aegid. de Col. in Mag. sent. dist. 44. quaest. 1)

h) Vergl. Tiedemann a. a. O.

§. 268.

Als Gegner und Nebenbuhler des Thomas von Aquino that sich wohl am meisten Johann Duns Scotus hervor. Sein Geburtsjahr und auch sein Geburtsort sind ungewiß; jenes fällt in die letzte Hälfte des dreyzehnten Jahrhunderts; dieser war den wahrscheinlichsten Nachrichten zufolge Dunston in Northumberland. Er trat früh in den Minoritenorden, und erhielt auch in diesem seine erste wissenschaftliche Bildung. Nachher studirte er zu Oxford Philosophie, Mathematik, Jurisprudenz und Theologie, und ward auch daselbst einer der berühmtesten öffentlichen Lehrer. Sein Scharfsinn im Unterscheiden, oder vielmehr sein bewunderungswürdiges Talent der Spitzfindigkeit, erwarb ihm einen solchen Beyfall, daß er mehr als dreyßig tausend Zuhörer gehabt haben soll. Er empfieng den Ehrentitel Doctor subtilis. Im Jahr 1304 wurde er von den Obern seines Ordens nach Paris geschickt, wo er die theologische Würde erlangte, und auch als Lehrer der Theologie auftrat. Was aber seinen Aufenthalt in Paris am merkwürdigsten machte, war seine öffentliche Bestreitung des Thomas von Aquino und Bonaventura, wodurch er sich eine zahlreiche Menge von Anhängern erwarb, die eine auch noch lange nach seinem Tode fortdauernde philosophische

Parten unter dem Namen der Scotisten im Gegensatze mit den Thomisten bildete. Doch verweilte er in Paris nicht lange. Er ward im Jahre 1308 als Lehrer der Theologie nach Cölln gesandt, wo aber bald nach seiner Ankunft eine plötzliche Krankheit seinem Leben ein Ende machte, wahrscheinlich noch in demselben Jahre. Scotus hatte sich, wie es damals gewöhnlich war und den Umständen nach allein geschehen konte, die Werke der Araber und ältern Scholastiker vorzüglich zu Führern in der Philosophie dienen lassen. Er blieb also auch dem Charakter des Philosophirens, welcher in diesen herschte, im Ganzen getreu, und machte durch seine Abweichung von gangbaren Sätzen, und durch seine Distinctionen, die oft in leere Wortkrämeren ausarteten, vielmehr die Züge desselben noch auffallender und schneidender. Das Eigenthümliche seiner Philosophie ist wegen seiner Manier, die Thesen und Antithesen eine Zeitlang einander gegen über zu stellen, und für und wider zu disputiren, ohne zu entscheiden, schwer zu bestimmen. Sie würde noch schwerer zu bestimmen seyn, weil man aus seinen Schriften oft nicht erfährt, mit was für Gegnern er sich zu thun machte, und gegen was für Sätze er selbst eigentlicher Antagonist war, wenn nicht dem zweyten Buche seines Commentars über den Magister sententiarum eine kurze Angabe der Sätze von Bar-

 tho-

tholomäus Bellatus beygefügt wäre, gegen welche seine Argumentationen in diesem Buche hauptsächlich gerichtet waren. Die meisten neuern Geschichtschreiber der Philosophie haben den Scotus als einen bloßen Wörterkrämer und Logomachen aufgeführt, von welchem er freylich das äußere Ansehn mehr als zu sehr hat. Von diesem Vorwurfe aber hat ihn die philosophische Gelehrsamkeit und historische Unpartheylichkeit eines neuern Untersuchers der Philosophie des Mittelalters einigermaßen befreyt.

Bruckeri hist. crit. philos. T. III. p. 825 sq. — Io. Duns Scotus in IV libb. sententiarum, Norimb. 1491. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. IV S. 598. ff.

§. 769.

Die merkwürdigern Raisonnements des Scotus lassen sich, wie die seiner Vorgänger, auch am besten nach den Hauptfächern der dogmatischen Metaphysik anordnen. Er unterschied zuvörderst eine dreyfache Bedeutung des Wortes Ding (res): eine weitere, engere und engste. Die weitere umfaßt alles, was nicht

nicht Nichts ist. Das Nichts zerfällt wieder in zwey andere Bedeutungen: a) das sich selbst Widersprechende, das absolute Nichts, wodurch alles Daseyn sowohl im als ausser dem Verstande aufgehoben wird; b) das relative Nichts, was nicht ausser dem Verstande ist und seyn kann. Das Ding in weiterer Bedeutung begreift demnach nicht nur dasjenige, was im Verstande ist, das sogenannte Gedankending (ens rationis), sondern auch das Objectivwirkliche (ens reale), dem auch ausser dem Verstande Wirklichkeit zukomt. In der engern Bedeutung ist das Ding dem Scotus das Absolute Reale (ens reale absolutum), soferne es den Beschaffenheiten (Accidenzen) entgegengesetzt wird, und bey diesen zum Grunde liegt. In der engsten Bedeutung ist das Ding unser sogenanntes Ding an sich, das schlechthin durch sich und für sich ist (ens per se), wie es Scotus nennt, die Substanz. Scotus folgte bey dieser Unterscheidung des Begriffes vom Dinge nicht seiner eigenen Speculation, sondern den verschiedenen Bestimmungen, wie er sie bey seinen Vorgängern antraf. Seine Erörterung der distinguirten Merkmale des Dinges ist daher sehr mangelhaft und verworren. Die Trennung der Merkmale des Wesens und Daseyns vom Dinge, die schon Aristoteles gemacht hatte, führte die ältern Scholastiker bereits dahin, jene Merkmale

(Wesen und Daseyn) für sich zu betrachten, unabhängig von dem Dinge, deßen Merkmale sie sind, und so geriethen sie auf die sublime Untersuchung des Seyns des Wesens (Esse quidditativum) und des Seyns der Existenz (Esse existentiae). Da es also einmal ein für sich zu erwägendes Seyn des Wesens geben sollte, so war der Uebergang mehrer Scholastiker zu der Meynung ganz natürlich, daß dem Wesen noch vor dem Dinge ein Seyn zukomme, soferne doch das Ding selbst, bevor es wirklich sey, möglich habe seyn müssen. Hierin lag freylich ein offenbarer Widerspruch, und es ist begreiflich, daß je angestrengter man sich bemühte, das vom Dinge unabhängige Seyn des Wesens zu erläutern, desto nonsensicalischer das Raisonnement wurde. Scotus leugnete also das Seyn des Wesens vor dem Daseyn des Dinges. Hier fand er sich aber auch seinerseits in die Schwierigkeit verwickelt, daß mit seiner Behauptung alle Möglichkeit des Dinges vor der Wirklichkeit desselben aufgehoben war. Er suchte zwar, der Schwierigkeit zu entgehn, aber auf eine Art, die [illegible] falls Nonsense gebahr.

Io. Duns Scoti Quodlib. Quaest. quaest. [illegible] art. 1. — Ejusd. Quaest. reportatae [illegible] [illegible] 1. quaest. [illegible].

§. 770.

§. 170.

Man hatte bis dahin angenommen, und auch ausdrücklich zu erweisen gesucht, daß die Verhältniße nichts von den Gegenständen, worauf sie sich bezögen (a fundamento), reell Verschiedenes seyen. Scotus bemühte sich hiervon das Gegentheil darzuthun, und zwar auf eine Art, die wenigstens seiner Subtilität Ehre macht. Jedes Ding, sagte er, ist reell von dem andern verschieden, welches ohne dasselbe ohne Widerspruch existiren kann. So ist Plato vom Sokrates reell verschieden, weil der eine ohne den andern und ohne Widerspruch existiren kann und existirt hat. Es giebt aber manche Verhältniße, deren Gegenstände ohne sie existiren können; z. B. Jemand weiß etwas, und etwas weiß er nicht; oder: Jemand ist ein Mensch; es ist ihm aber keiner unterthan. Hier sind Gegenstände, ohne gewiße Verhältniße, als deren sie beraubt sind. Derselbe Fall findet bey allen den Verhältnissen statt, die sich auf eine Vergleichung mehrerer Gegenstände mit einander gründen. So wie sich nun ohne Widerspruch die Gegenstände ohne gewiße Verhältniße denken lassen, und deßhalb nach der Voraussetzung reell von diesen verschieden sind; so lassen sich auch ohne Widerspruch die Verhältniße ohne Gegenstände denken, und müssen folglich reell von ihnen ver-

verschieden seyn. Zweytens: Kein endliches Wesen kann entgegengesetzte Dinge ohne eine innere Verschiedenheit derselben in sich enthalten. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit mit jenem Wesen, sind aber einander entgegengesetzt; sie können gleichwohl demselben Wesen zukommen; sie müssen also reell von ihm verschieden seyn. Wollte man die Realität der Verhältnisse aufheben, und sie etwa für bloß logische Beziehungen des Verstandes auf die Objecte erklären; so würde damit nach Scotus auch die Realität der Einheit des Weltplans aufgehoben seyn. Denn die Theile des Universums müssen nothwendig in einer wirklichen Beziehung auf einander selbst und auf das Universum stehen. Diese ihre Beziehung aber ist ein Verhältniß; ist nun das Verhältniß nichts Reelles, so ist es auch die Einheit des Weltplans nicht. Heinrich von Gent hatte für die Behauptung, daß die Verhältnisse nur etwas Logisches sind, sich darauf berufen, daß, wenn sie etwas Reelles seyn sollten, alsdenn die Realität der Relationen in's Unendliche fortgehe, und dieses zu baren Ungereimtheiten führen würde. Wäre z. B. das Verhältniß vom Subjecte reell verschieden, so wäre die Verschiedenheit selbst auch reell verschieden, und so immer weiter. Ferner, meynte Heinrich, müßten die Verhältnisse auch alsdenn an sich selbst reell verschie-

schieden seyn, da doch alle ihre Verschiedenheit nur auf ihren Gegenständen beruhte. Auf den ersten Einwurf antwortete Scotus, daß jedes Verhältniß ein Subject voraussetze; wo also dieses ganz wegfalle, finde jenes auch nicht statt; und so sey von dem endlosen Fortgange der Realität der Relationen nichts zu besorgen. Hiermit gab er aber doch selbst das Gegentheil seiner Behauptung zu, daß die Verhältniße von ihren Subjecten nicht reell verschieden seyn könten. In Ansehung des andern Einwurfs leugnete er, daß die Verhältniße allein nach ihnen Gegenständen sich unterscheiden ließen. Sie würden an sich eben so wohl unterschieden, als andere Dinge, nur wären die Unterschiede minder auffallend wegen der geringen Realität ihrer Subjecte (ob modicam entitatem). Man sieht, Scotus wurde bey dieser ganzen Untersuchung durch ein unbestimtes dunkles Bild der Phantasie getäuscht, die dem logischen Begriffe des Verhältnißes eine Realität unterschob, welche nur dem Subjecte, oder von ihm sogenannten Fundamente des Verhältnißes gebührte, und auch unvermerkt von diesem entlehnt war.

i) Io. Duns Scotus in Mag. sent. II. dist. I. quaest. 5.

§. 171.

Daß die Intension der Grade der Accidenzen zunimt, erklärte Scotus nicht wie seine Vorgänger; sondern er nahm einen wirklichen Zusatz an, wie wenn die Ausdehnung erweitert wird. Der Grad der Accidenzen bleibt derselbe, aber er wird mit einem neu hinzukommenden Grade verbunden, und zwar so innig, daß beyde Einen nur intensiv vermehrten Grad auszumachen scheinen. — Sehr umständlich und subtil disputirte er auch über den Grund der Individualität der Dinge. Gewöhnlich fand man diesen damals in der Materie. Davon war aber eine Folge, daß immaterielle Wesen nicht individuelle seyen; und es blieb unerklärt, woher in der Materie der Grund der Individualität liege? Scotus warf die Frage auf: Ist die materielle Substanz an sich und vermöge ihrer Natur individuell? — Es ward ihm hierauf erwiedert, daß diese Frage sich eigentlich gar nicht thun lasse, weil sich die natürliche Individualität der materiellen Substanz von selbst verstehe. Ist das materielle Ding seiner Natur nach ein materielles Ding, so ist es auch individuell. Die Individualität komt also den materiellen Substanzen an sich selbst zu; die Allgemeinheit der Dinge entsteht erst durch ihre Beziehung auf den Verstand; nach dieser läßt sich also wohl sagen;

gen; aber nicht nach jener. Hiergegen erhob aber Scotus mehrere Schwierigkeiten. Die Individualität ist eine numerische Einheit; es giebt aber auch eine specifische und generische Einheit. Die letztere hat eben so viel Realität, wie die erstere. Man kann also eine der Materie wesentliche Individualität nicht zugestehen. Hier hatte er nun zu beweisen, daß das Allgemeine etwas Reelles sey; und sein Beweis war folgender: Das Allgemeine hat das Eigenthümliche daß es als Eins in vielen vorkömt, und von vielen auf gleiche Weise prädicirt wird. Es widerspricht aber einem wirklich Existirenden nicht schlechthin, auch in einem andern Individuum vorzukommen, als in welchem es sich dermalen befindet. Inzwischen hängt es doch nicht vom blossen Verstande ab, das Eins von vielen auf gleiche Weise prädiciren zu können; sondern die Beschaffenheiten der Dinge selbst, auf welche sich das Eins beziehen soll, müssen zu dieser Beziehung Stoff und Berechtigung geben. Mithin ist auch das Allgemeine nicht ein blosses Verstandeserzeugniß, sondern es muß ihm eine Realität unabhängig vom Verstande anhaften. Wäre aber hiermit die Realität des Allgemeinen dargethan, so würde auch das Obige, daß die Materie keine wesentliche Individualität habe, daraus folgen. Ist nun dem so, wird denn nicht etwa die materielle Substanz durch irgend einen innern positiven

Zu

Zusatz individuell? Heinrich von Gent hatte die Möglichkeit eines solchen Zusatzes geleugnet; denn er könte weder Materie, noch Form seyn; weder etwas absolutes, noch etwas relatives. Materie nicht, gerade weil die Materie an sich selbst die Individualität nicht enthält; Form nicht, weil diese ein Allgemeines und nichts Individuelles ist; ein Absolutes nicht, weil es ausser der Materie und Form nichts absolutes giebt; ein Relatives nicht, denn dies müßte sich auf ein Absolutes beziehen, und wodurch sollte dieses wiederum individuell werden? Heinrich meynte also, es sey ein negativer Zusatz, durch welchen das materielle Ding individuell werde. Es widerspricht nehmlich dem materiellen Dinge, von mehrern prädicirt zu werden, und darin besteht seine Individualität. Aber, war nun hier wieder die Frage: Worauf gründet sich dieser Widerspruch? Was hindert einen einzelnen Baum, nicht mehr Bäume zu seyn? Es setzt dies einen positiven Grund voraus. Anstatt diesen Grund im Vorstellungs- und Denkvermögen zu finden, suchte ihn Scotus in den Gegenständen auf. Das Resultat seiner Forschung mußte also nothwendig sehr unbefriedigend ausfallen. Was ist denn aber der positive Zusatz, der einem materiellen Dinge die Individualität mittheilt? Nicolaus Bonetus antwortete: die Exi-

stenz,

stenz. Scotus entgegnete, daß die Existenz selbst zu unbestimt sey, und also nicht der durchgängige Grund des Unterschiedes der Individuen seyn könne. Er hätte sich auch darauf berufen mögen, daß Existenz der Materie überhaupt zum Grunde liegen müsse ohne Hinsicht auf die Individualität materieller Substanzen. Andere antworteten auf jene Frage: Die Quantität. Ein materielles Ding sey dadurch individuell, daß es sich nicht in demselben Orte mit einem andern materiellen Dinge befinde; folglich liege der Grund der Individualität in in der Ausdehnung, die zu der Materie hinzukomme. Scotus entgegnete: Eine materielle Substanz könne dieselbe bleiben, und dennoch eine verschiedene Ausdehnung haben; ein Baum könne bald größer, bald kleiner werden; aber eine und dieselbe Substanz könne niemals eine andere werden, ohne daß ihre wesentliche Substantialität aufgehoben würde. Also könne auch die Ausdehnung nicht der Grund der Individualität seyn. Eben so wenig konte der die Individualität bewirkende Zusatz Materie selbst seyn; denn die Materie vor der Individualität ist dieselbe mit der Materie nach dieser; sie kann also nicht den Grund der Individualität seyn. So schien jede Möglichkeit eines Zusatzes, welcher die Individualität begründe, zu verschwinden. Scotus ersann indessen eine besondere Art des Zusatzes und

und zwar diesen: Auf Etwas überhaupt folgt die Einheit als das näher bestimte; denn das Etwas ist eben dadurch, daß es Etwas ist, auch zugleich Eins; auf die Einheit überhaupt muß also wieder etwas folgen, als das näher bestimte; und dies kann nichts anders als wie die individuelle Einheit seyn. Derjenige nun, was die Einheit überhaupt näher zur individuellen Einheit bestimmt, ist die lezte Realität, welche zu einem Wesen, das entweder aus Materie, oder Form, oder beyden zusammen bestehen mag, hinzukomt, und es dadurch zu einem völlig bestimten Dinge macht. Es ist die sogenannte Häcceität der Scholastiker nach Scotus. Freylich wird billig weiter gefragt, was denn diese Häcceität selbst eigentlich sey? Die Antwort darauf ist aber nur eine Cirkelerklärung. Ein Individuum ist ein bestimmtes Ding, das weiter keine Realität aufzunehmen vermag, und also auch nicht in mehr Gattungen getheilt werden kann. Der Grund der Individuation ist die lezte Realität (Häcceität), wodurch ein Ding — zum Individuum wird. a)

a) *Io. Duns Scoti* Quaest. repor. I. dist. 17. quaest. 3. sq. — it. *Idem* in Mag. Sent. II. dist. 3. quaest. 1. sq.

§. 772.

§. 772.

Aristoteles und seine eifrigsten Anhänger unter den Arabern und Scholastikern hatten der Materie, unabhängig von der Form, die Realität abgesprochen. Um inzwischen einerseits dieselbe von dem Nichts zu unterscheiden, andererseits den Gegensatz derselben mit der Form nicht ganz verschwinden zu lassen, erklärten sie die Materie für ein zwar in Ansehung seines Verhältnisses zur Form der Realität nach unbestimmliches Etwas, das aber doch des Entstehns und Vergehns empfänglich sey, und in welchem Wechsel des Entstehns und Vergehns die Realität der Form derselben bestände. Auch diese Erklärung der Materie war nur eine leere Wortbestimmung ohne allen reellen Inhalt. Scotus argumentirte dagegen. Wenn ein Ding entsteht, geht es aus einem Entgegengesetzten in das andere über; es kann aber ein Gegensatz sich nicht selbst in den andern verwandeln; folglich muß beyden Gegensätzen ein Subject zum Grunde liegen, in Beziehung auf welches ihr Wechsel statt findet. Dieses Grundsubject der Gegensätze kann lediglich die Materie seyn. Ferner der Wechsel der Gegensätze drückt eine Vergänglichkeit aus. Diese Vergänglichkeit muß auf einem innern Principe beruhen, und ein solches läßt sich schlechterdings nicht auffinden, wenn man nicht die

die Materie dafür annehmen will. In Ansehung der reinen Form, welche unveränderlich ist, ist keine Vergänglichkeit möglich. Endlich sind die Substanzen theils einfach, theils zusammengesetzt. Es könten aber die letztern nicht existiren, wenn sie nicht reell verschiedene Theile hätten, und sie können überhaupt aus Nichts Anderem bestehen, wie aus Materie und Form. Mit allen diesen Argumenten hatte Scotus gleichwohl noch weiter nichts erklärt, als daß es Bedürfniß sey, ein Substrat der Form und ihres Wechsels, oder überhaupt eine Materie, anzunehmen; was aber die Materie selbst sey unabhängig von der Form nach ihrer Realität, war dadurch im geringsten nicht weiter aufgehellt. Jedoch ließ es Scotus nicht an Versuchen fehlen, die Realität der Materie an sich noch genauer zu bestimmen. Aber alle seine Versuche laufen auf bloße Wörter hinaus. Die Materie, sagt er, ist Grundlage der Formen; Principium der Natur; ein Theil des Zusammengesetzten; Ursache an sich; Subject der substantiellen Veränderungen. Sie ist ein Wesen, welches durch seine Ursache seyn kann (in potentia objectiva tantum), aber doch nicht wirklich ist, wenn es nicht wirklich aus ihr hervorgebracht wird. Demungeachtet ist sie etwas Reelles ausser jener Ursache Vorhandenes, das fähig ist, etwas in sich aufzunehmen (in potentia subjectiva). Die

eben

allen diesen Namen- und Wortbestimmungen hatte die Vernunft in Hinsicht auf Erkenntniß der Realität der Materie auch keinen Schritt weiter von der Stelle gebracht. Scotus inzwischen, der doch mit diesen Wörtern eine Realerkenntniß der Materie zu besitzen vermeynte, gieng nun so weit, auch die von der Form unabhängige Existenz der Materie zu behaupten, die alle seine Vorgänger geleugnet hatten. Die Materie, als ein Wesen für sich, und das vor der Form hergehe, muß auch ohne Form eine Existenz haben. Die Form macht ja das Wesen der Materie nicht aus; folglich muß diese ohne Form seyn, und durch die Allmacht Gottes zur Wirklichkeit erhoben werden können. Auch hieraus erhellt nichts weiter, als daß es Bedürfniß sey, der Form ein Substrat zu geben, wenn ein wirkliches Ding begründet werden soll; hingegen was dies Substrat ohne die Form an sich selbst sey, bleibt immer unaufgehellt, und läßt sich auch nicht aufhellen.

e) In Quaest. Scoti. in Mag. sent. II. dist. 12. quaest. 1.

§. 773.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar. Scotus brauchte für diese Behauptung zwey geo-

geometrische Beweise. Erstlich: Man nehme zwey concentrische Kreise, den einen größer als den andern, und ziehe von zwey in dem größern einander unmittelbar berührenden Puncten Linien zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte; so berühren diese in dem kleinern Kreise sich entweder, oder nicht. Berühren sie sich, so macht die erste Linie aus dem Mittelpuncte mit dem Tangenten einen rechten Winkel, und die zweyte ebenfalls, weil beyde einen gemeinschaftlichen Mittelpunct haben; folglich sind diese beyden Winkel einander gleich, und dennoch sind sie in einander enthalten, was sich widerspricht. Die Puncte des kleinern Kreises müssen sich also in's Unendliche vermehren, je weiter die Theilung fortschreitet. Berühren sie sich nicht, so hat der kleinere Kreis so viel Puncte, wie der größere, welches ungereimt ist. Zweytens: Die Diagonale eines Quadrats ist incommensurabel mit seiner Seite, weil nie aus Zahlen ein Quadrat werden kann, das zwey addirten Quadraten gleich ist, wie doch in der Geometrie geschieht. — Die Existenz eines leeren Raumes wurde vom Scotus geleugnet. Man denke sich eine leere Kugel, so sind, wenn ein leerer Raum angenommen wird, die äussersten Puncte derselben zugleich von einander entfernt und nicht entfernt; sie sind entfernt als äusserste Puncte einer Kugel, die sonst nicht Kugel seyn würde; nicht ent-

entfernt, weil gleichwohl zwischen diesen äussersten Puncten leerer Raum d. i. Nichts seyn würde, und Puncte, zwischen denen Nichts ist, einander berühren.

S. Scot. in Mag. sent. dist. 2. quaest. 9. Hr. Tiedemann (Geist der specul. Phil. B. IV S. 614) zeigt das Ungültige in den obigen Beweisen für die unendliche Theilbarkeit der Materie folgendermaßen: Wenn auch beyde Linien, die aus zwey einander unmittelbar berührenden Puncten in dem größern zweyer concentrischer Kreise zu dem gemeinschaftlichen Mittelpuncte derselben gezogen werden, an der Tangente oder des kleinern Kreises Umfange einen gemeinschaftlichen Punct haben, so gehn sie doch nicht nach einem gemeinschaftlichen Puncte hin, und machen also mit derselben Tangente keinen rechten Winkel aus. Der andere Beweis zeigt nur, daß ein Punct nicht der Maaßstab einer Linie ist, diese also nicht aus zusammengesetzten Puncten besteht, und das Ausgedehnte so lange es ausgedehnt ist, stets theilbar seyn muß. Das Argument gegen den leeren Raum hebt Hr. T. ebenfalls sehr gut. Zwey Puncte, zwischen denen ein Leeres ist, berühren sich darum noch nicht; es ist zwar vermöge des Leeren nichts zwischen ihnen; aber es könte doch etwas zwischen ihnen seyn, und das hindert die Berührung.

§. 774.

In der rationalen Psychologie beschäfftigte sich auch Scotus mit der Lehre von der Einfachheit der Seele. Diese fand Schwierigkeiten, so lange reelle Verschiedenheit der Vermögen der Seele unter einander und vom Wesen dieser behauptet wurde. Erst Heinrich von Gent hatte die Verschiedenheit der Vermögen der Seele vom Wesen dieser, und Thomas von Aquino auch die Verschiedenheit jener unter einander selbst, geleugnet. Die Behauptung des Letztern stützte sich auf das schwache Argument, daß das Einfache vollkommner sey, als das Zusammengesetzte; daß die Natur immer dem Vollkomnern nachstrebe, und man in ihr also immer das Weniger, so ferne es möglich sey, eher annehmen müsse, als das Mehr. Inzwischen schien doch mit der Behauptung immer im Widerspruche zu stehn, daß einmal mehr Vermögen der Seele angenommen wurden. Scotus erwiederte hier: Die Verschiedenheit der Wirkungen läßt nicht nothwendig auf eine Verschiedenheit der Ursachen schließen. Die Seele kann also mancherley Thätigkeiten verrichten, die sich logisch auf mancherley Vermögen zurückführen lassen, die aber doch alle in der Wirklichkeit nur in Einem einfachen Principe gegründet sind. Hiergegen ward dem Scotus folgender Einwurf

wurf gemacht: Die Vermögen der Seele fliessen gleichsam aus dem Wesen derselben aus; dies widerstreitet der Einfachheit dieses Wesens; denn das Ausfließende ist reel, und nicht bloß logisch (distinctione rationis) von dem Wesen, als seinem Quelle, verschieden. Scotus gieng also darauf aus, diesen Unterschied der Vermögen der Seele und ihres Wesens mit der Einfachheit des letztern zu reimen. Vereinigte Dinge sind nicht schlechthin Eins, indem es sonst einer Vereinigung derselben nicht bedurft hätte. Nach der Vereinigung sind sie aber auch nicht mehr schlechthin verschieden, eben weil sie vereinigt sind; durch die Vereinigung sind sie reell Eins geworden; und es bleibt nur eine formale Verschiedenheit übrig. Diese vereinigten Dinge können aber in zwey Classen abgetheilt werden. Die eine Classe enthält solche, mit deren Subjecten Merkmale der höhern Gattung vereinigt sind. So ist mit dem Subjecte der Weisse das Merkmal einer empfindbaren Qualität und einer Qualität überhaupt vereinigt; denn diese gehören nothwendig zum Wesen des Subjects. Die andere Classe enthält diejenigen, mit deren Subjecten nothwendig aus ihnen folgende Merkmale und Beschaffenheiten (passiones) vereinigt sind. Diese sind mit den Subjecten reell einerley, und nur formell von ihnen verschieden. So sind in dem Dinge überhaupt

Einheit, Wahrheit, Güte, als aus ihm folgende Merkmale, enthalten, die gleichwohl mit ihm reell identisch sind, und nur logisch unterschieden werden mögen. So begreift auch die Seele ihre Vermögen; reell machen sie mit mit ihr Eins aus; der Unterschied ist nur ein formeller. Gegen diese Erläuterung blieb der Zweifel übrig, ob sich denn die Vermögen der Seele, so weit sie sich im Bewußtseyn ankündigen, bloß als solche Beschaffenheiten und Merkmale denken lassen, die nur eine logische, aber keine reelle Verschiedenheit im Subjecte begründeten?

Io. Duns Scotus in Mag. sent. II dist. 17. quæst. 1.

§. 775.

Die Charakteristik, welche Scotus vom Denken und Erkennen macht, ob sie gleich zum Theile auf Aristotelischen Begriffen beruht, hat doch auch manches Eigene. Er theilt die Erkenntniß überhaupt in eine actuelle, habituelle, und virtuelle. Die erstere ist diejenige, welche sich auf ein dem Erkenntnißvermögen unmittelbar gegenwärtiges Object bezieht; die zweyte ist diejenige, vermöge deren wir gewiße Vorstellungen uns nach Belieben zurückrufen und vergegenwärtigen können; sie ist

iſt alſo mit dem identiſch, was wir izt abſo-
lutes Gedächtniß nennen; die dritte iſt diejeni-
ge, die in andern Erkenntnißen enthalten iſt, ob
ſie gleich in dieſen nicht deutlich gedacht wird;
wie z. B. der Begriff einer Art in dem Be-
griffe ihrer Gattung liegt. Ferner die Begrif-
fe unterſchied Scotus in ſchlechthin einfache
(conceptus ſimpliciter ſimplices) und nicht
ſchlechthin einfache. Jene ſind ſolche, wel-
che ſich nicht weiter auflöſen laſſen, wie die
Begriffe des Dinges überhaupt und der letzten
Differenz; dieſe ſolche, die ſich zwar auflöſen,
aber doch ohne weiteres Urtheil denken laſſen (ac-
tu ſimplicis intelligentiæ), wie die Begriffe der
Gattung. Die Einfachheit der Begriffe führ-
te Scotus demnach auf ihre höchſte Allgemein-
heit im Verſtande zurük, ohne auf die Sin-
nenvorſtellungen und ihre Einfachheit Rückſicht
zu nehmen. Scotus unterſchied endlich ver-
wirrt denken und ein verwirrtes Denken.
Man denkt verwirrt, wenn die Theile eines
Begriffs nicht gehörig unterſchieden werden; im
entgegengeſetzten Falle denkt man deutlich.
Ein verwirrtes Denken aber findet ſtatt,
wenn ein Allgemeines gedacht wird, das mehr
Gattungen unter ſich faßt, oder ein Ding,
das aus mehr Theilen des Weſens beſteht.
Hieraus leitet denn Scotus die Ordnung her,
in welcher ſich die Erkentniß bey uns bildet,
jenachdem ſie dunkel oder deutlich iſt. Die

verwirrte Erkentniß geht von den Individuen und untersten Gattungen aus, indem diese die Sinne am stärksten rühren. Wäre das nicht, so würde es zu lange dauern, bevor man sie überhaupt erkennen könte, weil, um sie deutlich zu erkennen, die Merkmale der höchsten Gattungen vorher erkant seyn müßten. Die niedrigsten Gattungen werden also nach Scotus zugleich mit den Sinneindrücken der einzelnen Dinge unmittelbar, wiewohl verwirrt, nicht etwa so erkannt, daß man von der Erkenntniß der höchsten Gattungen, die vorher gienge, zu jenen herabstiege. Die deutliche Erkentniß hingegen geht umgekehrt von den höchsten Gattungen aus, und steigt von diesen zu den niedern herab. Die Deutlichkeit eines Begriffs hängt ab von der deutlichen Unterscheidung der in ihm enthaltenen Merkmale, und diese ist nicht möglich, ohne zugleich die Merkmale der höchsten Begriffe zu kennen. Der Zeit nach entspringt also die verwirrte Erkentniß immer eher als die deutliche, obgleich natürlich diese jener am Werthe vorgeht.

Scot. in Mag. sent. I dist. 3. quaest. 2.

§. 776.

Eine besondere Aufmerksamkeit widmete Scotus auch der Frage; Ob der menschliche

We

Verstand allein durch seine eigene Kraft zur Erkentniß der reinen Wahrheit vermögend sey; oder ob er dazu einer besondern Erleuchtung (illustratio specialis) durch den göttlichen Verstand bedürfe? Die Veranlassung zu dieser Frage, welche schon bey den ältern Kirchenvätern in Erwägung gekommen war, und die die spätern Scholastiker auf's neue zu untersuchen anfingen, lag in der Platonischen Philosophie. Nach der letzten bestand die reine Wahrheit in den göttlichen Ideen der Dinge, und folglich auch die wahre Erkentniß des menschlichen Verstandes in den Ideen, die den göttlichen correspondirten, und welche die Seele aus ihrem Vordaseyn bey ihrer Verbindung mit den Körper mitgebracht habe, so daß die Sinneindrücke durch den Körper nur dienten, die Reminiscenz jener Ideen zu bewirken. Die ältern Kirchenväter, namentlich Augustin, hoben zwar das Vordaseyn der Seele vor diesem Leben auf, oder nahmen vielmehr die Platonische Erklärung des Ursprungs der unwandelbaren Ideen nicht an; aber sie machten doch die Wahrheit der menschlichen Erkentniß von der Einwirkung des göttlichen Verstandes auf dieselbe abhängig; und sprachen also dem menschlichen Verstande an und für sich die Fähigkeit ab, die reine Wahrheit einzusehen. Der menschliche Verstand erkennt nur insoferne die lautere Wahrheit, als sich ihm das göttliche Licht mittheilt,

oder als er dieselbe im göttlichen Lichte anschaue. Wie dies Verhältniß aber möglich und begreiflich sey, ward nicht erklärt. Die spätern Scholastiker wiederholten die Behauptung von der Schwäche des menschlichen Verstandes und seiner Unfähigkeit, an und für sich die Wahrheit zu erkennen. Heinrich von Gent berief sich auf die Veränderlichkeit der Sinnendinge selbst, von denen sich also auch keine feste und unveränderliche Begriffe abstrahiren ließen; auf die Veränderlichkeit unsers eignen Seelensubjects, die auch eine Veränderlichkeit der durch dasselbe gebildeten Begriffe nach sich ziehe; endlich auf das Unvermögen des Menschen, das sich oft äussere, die Vorstellung von dem Gegenstande zu unterscheiden, da man im Traume beyde mit einander verwechsele. Scotus argumentirte seinerseits gegen die obige Behauptung von der Schwäche des menschlichen Verstandes und die zu ihrer Bestätigung vorgebrachten Gründe. Er gab zwar eine Veränderlichkeit der Sinnendinge zu; es sey doch aber auch in ihnen etwas sich Gleiches und Bleibendes. Würde ferner eine solche Veränderlichkeit des Seelensubjects angenommen, daß durchaus kein fester Begriff möglich wäre; so würde damit das Kriterium der Wahrheit, und alle Gewißheit überhaupt, aufgehoben. Eben dieß sey auch der Fall, wenn man es schlechthin unmöglich erkläre, die

Vor-

Vorſtellung von ihrem Gegenſtande zu unterſcheiden, und dieſen nach ſeiner wahren Beſchaffenheit zu erkennen. Scotus behauptete ferner die Exiſtenz unmittelbar evidenter Grundſätze, die über allen Zweifel erhaben seyn, weil die darin verbundenen Begriffe nothwendig verbunden wären, ſo daß der Verſtand dieſe Verbindung unmittelbar erkenne, und den einen Begriff nicht denken könne, ohne auch den andern denken zu müſſen. Giebt es nun ſolche unmittelbar einleuchtende und nicht zu bezweifelnde Grundſätze, ſo muß es auch wahre Folgerungen aus denſelben geben. Freylich können uns die Sinne in Anſehung mancher Urtheile über die Gegenſtände trügen; aber die Urtheile des Verſtandes ſelbſt, ſofern ſie durch ſeine unerſchütterlichen Grundſätze beſtimt werden, ſind nichts deſto weniger wahr und untrüglich. Die Sinne gewähren z. B. dem Verſtande Begriffe vom Ganzen und deßen Theilen; dadurch geräth der Verſtand ſeinen eigenen unveränderlichen Denkgeſetzen nach auf den Grundſatz: Das Ganze iſt größer, denn die Theile; und dieſen Grundſatz erkennt er für wahr, die Sinne mögen ihm künftig die Gegenſtände ſo darſtellen, oder nicht. Ferner ſind auch die Erfahrungskenntniße gewiß, wenn ſie auf allgemeine Sätze bezogen ſind. Dieſe Gewißheit aber verdanken ſie nicht der Erfahrung als ſolcher, ſondern einem Principe in der Seele,

ke, auf welches sie sich gründen. In der Erfahrung giebt es freylich keine streng vollständige Induction, und durch sie würde also niemals strenge Allgemeinheit begründet; aber in der Seele liegt (quiescit in anima) das Princip, daß eine determinirte Ursache gewöhnlich nur Wirkungen hervorbringen könne, die durch ihr Wesen bestimt sind, und hieraus fließt, daß das in allen Fällen statt finden muß, was in den meisten statt findet. Endlich kann Niemand die wirkliche Existenz der subjectiven Empfindungen ableugnen. Daß Jemand sieht, hört u. w., wenn er wirklich sieht und hört, kann ihm Niemand wegvernünfteln. Allerdings kann darin Täuschung obwalten, daß wir einen bestimmten Gegenstand, in einer bestimmten Entfernung, mit bestimmten Eigenschaften sehen, den wir nicht wirklich sehen; es kann sogar zuweilen sich ereignen, daß gar kein Gegenstand vorhanden ist, der unser Auge wirklich afficirte, und wir dennoch wirklich ein bestimmtes Object zu sehen glauben; allein daß alsdenn doch immer eine subjective Empfindung existirt, diese möge nun seyn und sich beziehen, was und worauf sie wolle, bleibt unbestritten. Um bey der Trüglichkeit der sinnlichen Empfindungen aber die objective Existenz und Beschaffenheit ihrer Gegenstände zu bestimmen, beruft sich Scotus auf die Uebereinstimmung der sämtlichen Sinne, durch welche dieselbe mit Gewißheit ent-

entschieden werde. Alsdenn trete der Fall ein, daß man auf eine natürliche Einwirkung des Gegenstandes schließen könne, da eine determinirte Ursache immer so wirken müsse, wie sie in den meisten Fällen wirke. Könne man auf jene Uebereinstimmung der Sinne in Ansehung eines Gegenstandes, aus Mangel derselben, sich nicht berufen; so müsse man dem Zeugnisse desjenigen Sinnes trauen, das mit andern anerkannten Wahrheiten am genauesten zusammentrifft. Das Resultat, welches Scotus aus dem ganzen obigen Raisonnement zog, war; daß der Verstand allerdings feste Wahrheit zu erkennen vermöge, ohne daß es dazu eines übernatürlichen Einflusses bedürfe. Da inzwischen die Nothwendigkeit der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Verstandes von Kirchenvätern, deren Ansehn in der Kirche damals entscheidend war, angenommen wurde; so bemühte sich Scotus, diese Meynung auf eine Weise mit seiner Vorstellungsart zu vereinbaren, der man es ansieht, daß er sich nur nach dem Kirchenglauben in diesem Puncte bequemen wollte, ohne ihm in der That anzuhangen.

Scot. in Mag. sent. I dist. 3. quaest. 4. Wer wird in der ganzen im § enthaltenen Argumentation, die Möglichkeit einer gewißen Erkentniß durch den sich selbst überlassenen menschlichen Verstand betreffend, den Sco-

tus nicht als einen in seiner Art und für sein Zeitalter sehr vernünftigen, hellen und scharfsinnigen Denker erkennen und schätzen? Freylich thut sie, wenn man sie im Verhältniße zur neuern Philosophie betrachtet, kein Genüge, und es läßt sich daher wiederum Manches gegen sie einwenden, besonders gegen einzelne darin vorkommende Behauptungen. Scotus ahndete mehr das Wahre hierin, als daß er es erreicht, und mit voller Klarheit eingesehen hätte. Er unterschied noch nicht hinlänglich die nothwendige und die comparative Allgemeinheit; nahm vielmehr jene mit dieser identisch, und stellte also das Princip auf: Eine nicht freye Ursache müsse immer so wirken, wie es durch ihr Wesen bestimmt werde, woraus folge, daß, was in den meisten Fällen gelte, auch von allen gelte; eine Folgerung, welche in Beziehung auf die comparative Allgemeinheit, die der Verstand aus der Erfahrung abstrahirt, gar nicht zugegeben werden kann. Daß er indessen sich schon auf Erkenntniße a priori stützte, um die mögliche Gewißheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt zu schützen; daß er sich auf das im Verstande nothwendig vorhandene Kriterium des Wahren berief, welches aufgehoben werden würde, wenn man dem menschlichen Verstande für sich schlechthin die Möglichkeit einer gewißen Erkenntniß abspräche; war ein sehr richtiges Raisonnement, das seinem Tiefsinne Ehre macht. Eben so richtig dachte Scotus über das, was die Wahrnehmungen der Sinne Gewisses

ses enthalten könten. Selbst die Pyrrhonisten gaben zu, daß subjective Afficirungen existirten, und daß man sich nach diesen im gemeinen praktischen Leben richten müßte. Auf die Uebereinstimmung der Sinne, um das Objectiv Wahre von Sinnengegenständen zu erkennen, rechnete Scotus wohl zu viel.

§. 777.

Kann der Wille sich selbst bewegen? Dem Aristotelischen Grundsatze gemäß, daß das Bewegende und das Bewegte nothwendig zweyerley seyn müssen, hatten mehrere Scholastiker die Frage verneinend beantwortet, und die Ursache der Bewegung des Willens bald in die Verstandeserkentniß vom Objecte gesetzt, bald in Bilder der Phantasie, die auf den Willen wirkten. Scotus bestritt die unbedingte Gültigkeit des obigen Grundsatzes, und behauptete das Gegentheil, daß der Wille sich selbst bewege. Er folgerte dies aus den zufälligen Ereignißen in der Welt. Das Zufällige kann nicht in einer völlig bestimmten Ursache seinen Grund haben; denn ist die Ursache in dem Augenblicke, wo sie wirkt, völlig bestimt, so kann die Wirkung nicht zufällig seyn. Folglich muß das Zufällige von einer Ur-

Ursache herrühren, die sich in dem Augenblicke der Wirkung auch zum Gegentheile bestimmen kann, oder deren Bestimmung zwischen beyden Gegentheilen gleichgültig ist. Was aber bestimt die Ursache des Zufälligen zu einer der entgegengesetzten Wirkungen? Entweder bestimt sie sich selbst dazu, und dann kann auch der Wille sich selbst bewegen. Bestimt sie sich aber nicht selbst dazu, so wird sie von einem Andern entweder nothwendig oder zufällig bestimt. In jenem Falle wäre die Zufälligkeit der Wirkung aufgehoben; in diesem Falle muß die bestimmende Ursache ein Wille seyn; weil alle natürliche Ursachen nothwendig bestimt sind. Daß aber der Wille sich selbst bestimmende Ursache des Zufälligen ist, erhellt auch daraus, daß wir Handlungen vor der Ausführung überlegen, ob und wie sie geschehen sollen, oder nicht. Daß die obige Frage durch dieses Raisonnement des Scotus nichts weniger als befriedigend beantwortet war, erhellt sehr bald. Aber sie betraf auch eigentlich die Möglichkeit der Freyheit überhaupt, die unerklärlich ist.

Scot. in Mag. sent. II dist. 25. quaest. 1.

§. 778.

Scotus behauptete auch eine Einfachheit der Geschöpfe gegen die Meynung aller seiner Vor-

Vorgänger. Diese liessen die Geschöpfe bestehn aus der Wirklichkeit und einem Vermögen verändert zu werden, indem die Unveränderlichkeit nur eine Eigenschaft der Gottheit seyn könne. Diese Zusammensetzung der Geschöpfe wurde nun zwar vom Scotus nicht abgeleugnet; aber er verwarf doch die Meynung, daß diese Zusammensetzung im Wesen mehr Realitäten enthalte. Würde eine solche Zusammensetzung aus mehr Realitäten (compositum ex re et re) angenommen, meynte er, so würde man damit in's Unendliche verwiesen. Denn die Theile des Zusammengesetzten wären entweder wieder zusammengesetzt, oder nicht. Im erstern Falle wären sie einfach, und im andern Falle gienge die Zusammensetzung in's Unendliche fort, was ungereimt sey. Die Einfachheit, welche Scotus den Geschöpfen einräumte, verstand er inzwischen auf eine eigene Art, um sie dadurch von der Einfachheit der Gottheit zu unterscheiden. Sie besteht bey den Geschöpfen, als endlichen unvollkomnen Wesen, in der Realität und der Privation, da die endlichen Wesen nicht alles sind, was sie seyn können. Diese Natur des Wesens der Geschöpfe kann man Zusammensetzung nennen, sobald man nur diese nicht als Zusammensetzung von mehr Substanzen oder Realitäten denkt; man kann sie aber auch Einfachheit nennen, soferne die Realität der Ge-

schöpfe allein etwas Wirkliches, und die Privation etwas Negatives ist; nur daß die Einfachheit Gottes sich alsdenn dadurch unterscheidet, daß bey ihrer Realität gar keine Privation denkbar ist.

Scotus in Mag. sent. 1. dist. 8. quaest. 2.

§. 779.

In gewißer Hinsicht war Scotus der Astrologie ergeben, und räumte insbesondre den Sternen einen Einfluß auf unsere Entschließungen und Handlungen ein. Die Sterne wirken auf die Elemente, verändern sie, und bewirken ihre Vermehrung und Verminderung. Nähern sich die Sonne und die übrigen Sterne, welche die Wärme bewirken, dem Zenith eines Erdstrichs, so werden die obern Elemente, Feuer und Luft, vermehrt, und die untern, Wasser und Erde, vermindert; entfernen sie sich von dem Zenith desselben, so werden die untern Elemente vermehrt, und die obern vermindert. Der umgekehrte Fall tritt ein, wenn sich die Sterne, welche Kälte bewirken, dem Zenith eines Erdstrichs nähern, oder von demselben entfernen. Die Sterne

brin-

bringen auch Bewegungen in den Elementen hervor, wie der Mond im Meere die Ebbe und Fluth. Sie bewirken ferner, daß sich in gewißen Erdgegenden eine größere Quantität von Metallen erzeugt, als in andern, vermöge ihres Einflußes auf die Elemente. Eben dadurch wirken sie auch auf die Erzeugung und Ausbildung der Thiere und des menschlichen Körpers; auf den Zustand der menschlichen Sinnenorgane, und, da von der Wahrnehmung der Sinne die Verstandeserkentniß abhängt, mittelst jener auf diese, und durch diese wiederum auf die Willensbestimmung. Scotus hat, wie man sieht, weit ausgeholt, um den Einfluß der Sterne auf die Handlungen des Menschen darzuthun. Nur daß, ausser dem Monde und der Sonne, auch die übrigen Sterne auf die Elemente einwirkten, war eine unerwiesene Voraussetzung dabey.

Scot. in Mag. sent. II dist. 14. quaest. 3.

§. 780.

Auch um die rationale Theologie hat sich Scotus durch seine Untersuchungen für sein Zeitalter verdienst gemacht. Er verwarf die

Beweise a priori für das Daseyn Gottes, weil sich die Verbindung der Begriffe **Wesen** und **höchste Vollkommenheit** aus ihnen selbst nicht einsehen lasse, indem man das unendliche Daseyn nur durch Gründe aus dem Daseyn endlicher Geschöpfe einsehn könne. Dagegen wandte er desto größere Aufmerksamkeit auf die Beweise a posteriori. Er bediente sich unter andern folgender Argumentation: Es ist etwas Bewirkbares (Effectibile) vorhanden. Dieses ist bewirkt entweder durch sich selbst, oder durch Nichts, oder durch ein Anderes. Es kann aber nicht durch sich selbst bewirkt seyn, weil sich ein bewirkbares Ding nicht durch sich selbst hervorzubringen vermag. Es kann nicht durch Nichts bewirkt seyn; denn aus Nichts wird Nichts. Folglich muß es durch ein Anderes hervorgebracht seyn. Entweder ist dieses Andere nun die absolut erste Ursache, oder nicht. Ist es diese, so ist eine absolut erste Ursache vorhanden. Ist es diese nicht, so muß man dasselbe Raisonnement in Ansehung seiner Hervorbringung wiederholen, und da es ungereimt seyn würde, dieses in's Unendliche fortzusetzen, so muß es eine absoluterste Ursache alles Bewirkbaren geben. Diese ist das vollkommenste Wesen. Die Formen verhalten sich, wie die Zahlen; eine von jenen muß die oberste seyn. Sie ist auch ein unvergängliches Wesen. Nur dasjenige ist vergänglich, welches

ches etwas enthalten kann, das mit ihm unvereinbar ist. Desgleichen aber kann in der ersten von nichts abhangenden und von sich selbst existirenden Ursache gar nicht enthalten seyn. Wäre desgleichen Etwas, welches die erste Ursache zerstörte, so könte jenes dies entweder durch sich selbst, oder durch ein Anderes thun. Im erstern Falle wären zwey mit einander unvereinbare von einander unabhängige Dinge vorhanden, die sich gegenseitig aufhöben, was eine Unmöglichkeit ist. Im andern Falle würde die erste Ursache, die durch das ihm Widerstreitende zerstört werden könte, nicht die erste Ursache seyn.

Scot. in Mag. sent. 1. dist. 2 quaest. 2.

§. 781.

Das Urwesen hat Verstand und Willen. Es wirkt vermöge seines Wesens: was so wirkt, bezweckt etwas; daher muß ihm Verstand zukommen. Es liebt ferner seinen Zweck, und setzt sich denselben mit Freyheit vor; nicht aus Naturnothwendigkeit; denn sonst wäre es nicht selbstständig; folglich muß es auch einen Willen haben. Beyde aber, Verstand und

Willen, sind mit dem Wesen des Urprincips identisch. Der erste Zweck und die Liebe dieses Zwecks existiren so nothwendig, wie das Urwesen selbst; da sie nun so wenig, wie dieses, von einem Andern abhängig sind, so fallen sie mit dem Urwesen selbst in eine Einheit zusammen. Hat ein existirendes Wesen Wirksamkeit, so ist der höchste Grad seiner Vollkommenheit, daß es wirke; diese Wirksamkeit aber komt dem Verstande zu; derselbe muß also mit dem Wesen des Urprincips identisch seyn; weil, wenn das nicht wäre, der Verstand noch etwas anders als das Urprincip, und dieses nicht das vollkommenste Wesen seyn würde. Aus dem Begriffe von Gott als der ersten Ursache alles Bewirkbaren folgert Scotus weiter die Unendlichkeit desselben. Gott kann Alles auf einmal hervorbringen, wenn auch die Natur des Hervorzubringenden nicht erlaubt, daß es auf einmal existire. Was hervorgebracht werden kann, ist unendlich; folglich ist es auch die Macht Gottes und Gott selbst. Ferner: Was von Gott hervorgebracht werden soll, muß vorher von ihm gedacht werden. Der göttliche Verstand denkt aber alles Denkbare zugleich, weil er der alles umfassende Verstand ist, und mithin das Denkbare als solches auf einmal im göttlichen Verstande vorhanden seyn muß. Das Denkbare aber ist unendlich; also muß es auch der göttliche Verstand seyn.

End-

Endlich die Vollkommenheit jedes endlichen Wesens kann übertroffen werden; Gottes Vollkommenheit nicht; sie muß also unendlich seyn. Gott ist auch ein einfaches Wesen, und zwar fließt seine Einfachheit aus seiner Unendlichkeit. Wäre Gott zusammengesetzt, so bestände er entweder aus endlichen, oder aus unendlichen Wesen. Im erstern Falle würde niemals eine unendliche Vollkommenheit möglich seyn, weil diese aus einer Zusammensetzung von endlichen Dingen nie hervorgehn kann. Daß aber im andern Falle ein Unendliches mit einem andern Unendlichen zusammengesetzt werden solle, widerstreitet sich selbst; denn was mit einem andern zusammengesetzt werden kann, dem fehlt die Vollkommenheit, welche dieses hat; und wem etwas fehlt, der ist nicht unendlich vollkommen. Es läßt sich demnach überhaupt keine Zusammensetzung im Wesen der Gottheit denken. Uebrigens kann Gott, wie auch Scotus ausführlich darthat, unter keinen Gattungsbegriff von Dingen gebracht werden. Alle Bezeichnungen seines Wesens gehn über die gemeinen Bedeutungen der Prädicamente hinaus, und haben einen transscendenten Sinn. Denn die Prädicamente haben nur ihre gewöhnliche Bedeutung, sofern sie von den endlichen Geschöpfen gebraucht werden; in ihrer Anwendung auf Gott sind sie in einer Bedeutung zu verstehn, die vor der gemeinen hergeht,

und durch diese nie erreicht wird; eine Behauptung, worin Scotus freylich nicht Unrecht hatte, durch welche aber Gott dem Verständniß überhaupt ganz entzogen wurde, indem eine Bedeutung der Prädicamente, die vor der gemeinen Bedeutung herginge, ganz undenkbar ist. Bey dem Begriffe der Allgegenwart Gottes suchte Scotus eine Schwierigkeit wegzuräumen, die seine Vorgänger oft beschäfftigt hatte, ohne daß es ihnen gelungen wäre, sie zu heben: wie nehmlich die reale unendliche Allgegenwart Gottes mit der Verschiedenheit der endlichen Geschöpfe von ihm, und mit seiner Einfachheit, zu vereinigen sey? Er leugnete, daß die Allgegenwart Gottes eine substantielle Ausdehnung seines Wesens nothwendig erfodere. Eine Substanz kann auch in die Ferne wirken (actio in distans), ohne in dem Orte ihrer Wirkung substantiell gegenwärtig zu seyn, wie Sonne und Mond auf unsere Erde. Gottes Einfluß auf die Welt ist demnach freylich allgegenwärtig; aber er wirkt durch Kraft und Willen in die Ferne, ohne daß er substantiell gegenwärtig wäre. Ueberdem existirte ja Gott schon vor der Schöpfung; er existirt also, wo die Welt war, und wo sie nicht war, und schuf sie dennoch. Die Allgegenwart Gottes kann also nicht so substantiell gedacht werden, wie die Gegenwart der Welt im Raume. Daß sich

auch

auch Scotus bey dieser Erörterung in transcendente und unverständliche Ideen verlor, lag in der Natur des Gegenstandes.

Scot. in Mag. sent. I dist. 2. quaest. 2. sq. dist. 8. q. 1. Ejusd. Quaest. report. I dist. 8. quaest. 5. dist. 38. quaest. 1.

§. 782.

Wie verträgt sich die Zufälligkeit der Ereigniße in der Welt mit dem untrüglichen Vorherwissen Gottes? Diese Frage ward vom Scotus ebenfalls aufgeworfen. Aus dem göttlichen Verstande können die zufälligen Ereigniße in der Welt, deren Existenz eine Thatsache ist, nicht begriffen werden; indem in diesem keine Erkentniß des Zufälligen denkbar, sondern alles als nothwendig bestimt und erkannt ist. Sie müssen folglich ihren Grund in der Art der Wirkung des göttlichen Willens haben. Es läßt sich dies aber nur begreifen, wenn man auf die Art der Wirkung des menschlichen Willens sieht, und von dieser analogisch auf die Aeusserung des göttlichen Willens schließt. Der menschliche Wille kann das Entgegengesetzte wollen, sich auf entgegen-

 ge-

gesetzte Objecte richten, und auch entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen. Das Erste drückt eine Veränderlichkeit und also eine Unvollkommenheit des menschlichen Willens aus; das Andere aber nicht, weil ein vollkomnes Vermögen sich auf Alles muß richten können, was sein natürliches Object ist. Der menschliche Willen ist übrigens an die Zeitbedingung gebunden insoferne, als er nur wirklich das Entgegengesetzte wollen kann in auf einander folgenden Acten. Dieses Wollen des Entgegengesetzten ist nun nothwendige Bedingung zur Entstehung zufälliger Ereignisse, die durch einen Willen möglich werden sollen. Schließt man analogisch von den Aeusserungen des menschlichen Willens auf den göttlichen, so erhellt, daß dieser auch das Entgegengesetzte müsse wollen können, weil sonst eine Unvollkommenheit in ihm statt finden würde; aber er ist nicht hierin an die Zeitbedingung gebunden; sondern er ist zugleich in einem einzigen und einfachen Acte auf alles gerichtet, was nur gewollt werden kann, und zwar auf das Nothwendige sowohl, als auf das Zufällige. Der nothwendige Gegenstand des göttlichen Willens kann nur Gottes eigenes Wesen selbst seyn; alles übrige, was Gott will, ist zufällig; er kann sich aber in demselben Augenblicke auf das Nothwendige, wie auf das Entgegengesetzte, das Zufällige, richten. So läßt sich

nun

nun auch die Zufälligkeit der Welterëignisse mit dem untrüglichen Vorherwissen des göttlichen Verstandes vereinbaren. Der letzte befaßt bloß die Dinge, wie sie so oder anders bestimt werden könten, ohne sie als bloß erkennender Verstand wirklich so oder anders zu bestimmen; er denkt und erkennt nur das Entgegengesetzte. Der Wille wählt hiervon das Eine oder das Andere, und erhebt dadurch das vom Verstande Erkante zur wirklichen Wahrheit. Hier ist die Aeusserung des Willens Ursache des Zufälligen, obgleich der göttliche Verstand immer vorher weiß, was geschieht.

So scheinbar, zumal im Zeitalter des Scotus, diese feine Beantwortung der obigen Frage seyn mag, so wenig ist sie genugthuend. Sie gründet sich nicht nur auf die Analogie des endlichen menschlichen Willens; sondern es läßt sich auch gar nicht einsehen, wie ausser dem Nothwendigen, was natürliches Object des göttlichen Willens ist, das heißt, ausser dem eigenen unendlichen Wesen Gottes, noch etwas Zufälliges, diesem Wesen seiner Natur nach Entgegengesetztes, von ihm gewollt werden kann. Abstrahirt aber auch von diesen Schwierigkeiten wird dennoch die Vereinigung der Zufälligkeit der Welterëignisse mit dem untrüglichen Vorherwissen des göttlichen Verstandes auf diese Weise nicht im geringsten erklärbar. Denn im göttlichen Verstande muß alles nothwendig bestimt

stimt seyn, was der Wille nur wählen mag, und damit wird alle Zufälligkeit aufgehoben. Soll aber die Bestimmung des göttlichen Willens vom Verstande ganz unabhängig gedacht werden, so will Gott etwas ohne allen Grund, welches zu behaupten, ebenfalls ungereimt seyn würde. S. *Scotus* in Mag. sent. 1. dist. 39. quæst. 1. Vergl. Tiedemann's Geist der speculat. Philos. B. IV. 638.

§. 783.

Scotus vertheidigte, wie seine Vorgänger, die Schöpfung aus Nichts, aber er behauptete zugleich die von einigen geleugnete Ewigkeit der Schöpfung, die keinen Anfang in der Zeit gehabt habe. Heinrich von Gent hatte die Behauptung eines Anfanges der Schöpfung in der Zeit mit folgenden Gründen unterstützt. **Erstlich:** Das Geschaffene wird entweder stets hervorgebracht, oder nicht. Im erstern Falle ist es niemals, sondern wird immer, und das ist ungereimt; im andern Falle gelangt es im Augenblicke des Hervorbringens desselben zum Daseyn, und existirte vorher nicht; demnach hat die Schöpfung einen Anfang in der Zeit. **Zweytens:** Wenn ein

ein Ding von Ewigkeit her seyn kann, so kann es auch das andere; folglich kann es auch ein Thier gegeben haben, das von Ewigkeit her zeugte. Dann wäre die ganze Reihe dieser Thiere, die von Ewigkeit her bis auf die itzt existirenden gezeugt würden, entweder endlich oder unendlich. Wäre sie endlich, so ist es auch die Zeit bis auf die itzt existirenden Thiere. Wäre sie unendlich, so hätte die Reihe doch ein erstes und letztes Glied, und wäre gleichwohl unendlich, was sich widerspricht. Es muß also einen Anfang der Schöpfung gegeben haben. Drittens: Das Geschaffne ist von Ewigkeit her möglich. Wird es wirklich, so komt das Daseyn zu der Möglichkeit hinzu; das Nichtdaseyn geht also in der Zeit dem Daseyn vorher. Diesen Gründen stellte Scotus folgende entgegen, die aber auf Sophisterey hinauslaufen. Er giebt erstlich zu, daß ein Geschöpf sein Daseyn empfange; es brauche aber darum nicht auf Nichtseyn zu folgen; wenn ihm nur das Daseyn nicht wesentlich sey. Er meynt zweytens, es hätte wohl immer von Ewigkeit z. B. einen Esel geben können; es sey aber nicht nothwendig, daß dieser andere Esel gezeugt habe, und daher die Reihe der Esel unendlich sey. Drittens könte bey dem Geschaffenen das Nichtseyn wohl vor dem Seyn hergehn; es brauche aber nicht in der Zeit zu geschehn. Ein sich selbst widerspre-

chen-

chendes, oder doch ganz unverständliches Argument!

Scot. in Mag. sent. II dist. 1. quaest. 3.

§. 784.

Man sollte freylich erwarten, daß die bessern Köpfe jenes Zeitalters, dergleichen selbst Scotus und die zuletzt erwähnten Philosophen waren, nachdem sie sich vergeblich in den Spitzfindigkeiten der Scholastik zerarbeitet hatten, durch einen natürlichen Zug der gesunden Vernunft getrieben, jene Spitzfindigkeiten aufgegeben haben, und begnügt mit einer auf das Leben anwendbaren philosophischen Erkentniß, soweit sie der gesunden Vernunft einleuchtete, zum weitern Studium der Erfahrung, dieser unerschöpflichen Quelle neuer und interessanterer Kentniße, sich bestimt haben würden. Aber es ereignete sich gerade das Gegentheil. Man spann sich immer noch tiefer in das Gewebe der Subtilitäten hinein, auf eine Art, die uns itzt fast unglaublich scheint. Das meiste trug hierzu die Richtung bey, die der Geist des gelehrten Publicum's im abendländischen Europa einmal bekommen hatte, und die,

die, da bloß die Geiſtlichkeit das gelehrte Publicum ausmachte, durch die einſame beſchauliche Lebensart in Klöſtern, abgewandt von der praktiſchen Sphäre der Geſellſchaft, begünſtigt nur noch ſtärker und unabänderlicher wurde. Das Bedürfniß, der Geſellſchaft zu nüzzen, trieb die damaligen Gelehrten nicht, da ſie faſt ganz der Geſellſchaft entzogen waren. Die vorhandene Literatur aber bot ihnen keinen andern Stoff dar, als eben den, der die Scholaſtik bisher erzeugt und genährt hatte. Die Ontologie ward ſtudirt um der Theologie willen, und man konte ſich in dieſer nur auszeichnen, wenn man die Vorgänger an Spitzfindigkeit zu übertreffen ſuchte; daher denn auch eben dieſe Spitzfindigkeit zulezt in ein ſo auffallendes und abentheuerliches Extrem übergieng. Das Studium der Phyſik, etwa nach dem Ariſtoteles und den Arabern, war zu mangelhaft, um eine beträchtliche Verbeſſerung der Philoſophie zu bewirken, und bey der nun ſo tief gegründeten und ſo furchtbar gewordenen Herrſchaft der Kirche über die Gemüther, und ihrem Beſtreben, ſich derſelben durch Erhaltung und Beförderung der Unwiſſenheit und des Aberglaubens zu verſichern, konte es ſogar diejenigen, die es zu einer freyern und vernünftigern Denkart führte, leicht verdächtig machen. Es darf daher nicht befremden, wenn die Geſchichte der Philoſophie noch immer mehr und

selt-

seltsamere Spitzfindigkeiten der philosophirenden Köpfe jener Zeit zu erzählen hat, als bisher schon vorgekommen sind, bey denen man doch noch zuweilen durch merkwürdige Raisonnements und Resultate entschädigt wurde.

§. 288.

Wie schwer es damals war, sich zu einer zweckmäßigern und fruchtbarern Speculation zu erheben, das beweisen selbst die Versuche, die einzelne Männer im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts machten, um die Philosophie zu reformiren. Einer der merkwürdigsten von diesen, nicht sowohl durch seinen Werth, als durch das Aufsehn, welches er erregte, die sogenannte große Kunst (ars magna) des Raymund Lullius. Dieser wurde im J. 1234 auf der Insel Majorka gebohren, wo sein Vater unter dem Könige Jacob Kriegsdienste gethan hatte. In seinen Jugendjahren wählte er anfangs auch dieselbe Lebensart, bis ein sonderbarer Zufall ihn gänzlich umstimmte. Er hieng mit schwärmerischer Leidenschaft an einer Geliebten. Einst war er ihr in die Kirche nachgefolgt, ward nachher von ihr in ihr Zimmer eingeladen, und hier zeigte sie ihm einen

jungen Manne — eine vom Krebse durchfresse-ne Brust. Dieser Anblik setzte ihn so ausser sich, daß er plözlich eine gänzliche Umänderung seines bisher geführten Lebenswandels beschloß, und sich in einer Einöde der bittersten Weh-muth und Reue überließ, um durch Gebet und religiöse Casteyungen Beruhigung zu finden. Er bekam hier durch die Exaltation einer von Natur feurigen Phantasie Visionen, die er dem Aber-glauben seiner Zeit gemäß für wirkliche Erschei-nungen hielt. Er glaubte Jesum Christum selbst am Kreuze zu erblicken, der ihn sanft zur Bes-serung und Nachfolge ermahnte. Er theilte also sein Vermögen unter die Armen aus, und ward in noch höherem Grade religiöser Schwär-mer, als er vorher ausschweifender Wollüst-ling gewesen war. Seinen neuen Beruf glaub-te er nicht besser vollziehen zu können, als da-durch, daß er die christliche Religion auch un-ter die Mohammedaner und Heiden verbreitete. Zu dem Ende widmete er sich den Studien, obgleich schon in einem Alter von dreyßig Jah-ren, lernte von einem Sclaven Arabisch, und las mehrere Werke Arabischer Philosophen, die ihn noch mehr in seinem Vorsatze, ein Weltaufklärer zu werden, bestärkten. Um sei-ne Ideen von Schriften, die er in Spanischer, [illegible] Arabischer Sprache herauszuge-[illegible] war, desto ungestörter zu realisi-[illegible] begab er sich abermals in eine Einöde,

 und

und brachte hier sieben Monate mit Studiren, Beten, Fasten und andern Bußübungen zu. Hier faßte er eine Ansicht von einer neuen Behandlungsart der Grammatik, Dialektik und Ontologie, die die Spuren einer überspannten, von erhitzter Phantasie geleiteten Vernünfteley unverkennbar an sich trägt, und nur im psychologischen Betrachte zur Charakteristik eines sich selbst überlassenen fanatischen Scholastikers interessiren kann. Er versprach sich von ihrer Ausführung und Anwendung eine totale Reform des wissenschaftlichen Zustandes der damaligen Menschheit, und nannte sie daher die große Kunst aller Künste, die Wissenschaft aller Wissenschaften. Während jener einsiedlerischen Periode hatte er abermals Visionen. Jesus Christus selbst erschien ihm auf's neue in der Gestalt eines feurigen Seraphs, und befahl ihm, seine große Kunst aufzuschreiben und bekannt zu machen. Die große Kunst bestand eigentlich in einer Art von mechanischer Topik, [illegible] Behufe des Gedächtnißes und der Phantasie, um über jede Aufgabe, selbst über einzelne [illegible] sofort raisonniren, und, wie Lullus meynte, jene Aufgaben lösen, und alle damit zusammenhangende Wahrheiten entdecken zu können. Da er selbst größtentheils [illegible] und auf diesem Wege manche [illegible] wickelt haben mochte, ohne [illegible] dem über den Werth und die Gültig[illegible]

Erkentniß, die er eigentlich dadurch gewann,
befriedigende und gründliche Rechenschaft ge-
ben zu können; so ist nicht zu verwundern,
daß er einen unendlich grössern Werth auf sie
legte, als sie hatte und haben konte. Uebri-
gens kann man ihm immer die Ehre der Er-
findung derselben gönnen. Man hat geglaubt,
daß er sie von einem Araber entlehnt habe,
ohne doch für diese Vermuthung einen histori-
schen Beweis führen zu können. Den Begriff
einer Topik überhaupt mag er freylich wohl
einem der Vorgänger verdankt haben; aber
die Erfindung der Idee, gewisse locos, aus
denen sich mehr Begriffe herausspinnen lassen,
in Kreise zu vertheilen, nach einer ganz will-
kührlichen Anordnung, und hernach ein Thema
oder ein Wort, worüber raisonnirt werden soll-
te, nach jenen locis zu entwickeln, war so sinn-
reich und schwer nicht, daß nicht ein grübeln-
der Kopf, wie Lullius, selbst hätte darauf
gerathen mögen. Was dadurch gewonnen
werden konte, war nichts weiter, als über jeden
Gegenstand mit Fertigkeit schwatzen zu können.
Ob das Geschwätz Sinn und Zusammenhang
hatte, darauf kam es nicht an, und schien auch
in einem Zeitalter nicht einmal nothwendiges
Erfoderniß, wo die allgemein verbreitete [illegible]
se scholastische Disputirwuth schon daran ge-
wöhnt hatte, jeder die Geläufigkeit der Zunge
eines Disputanten zu bewundern, daß die [illegible]

Rede kein Sinn und und keine Vernunft sey. Voll von seiner Erfindung und von der Brauchbarkeit derselben für das Werk der Heidenbekehrung wandte sich Lullus nun an König Jacob von Arragonien, und bat um die Errichtung eines Minoritenklosters auf der Insel Mayorka, in welchem dreyzehn Mönche in der Arabischen Sprache unterrichtet werden sollten, um sie zu christlichen Missionaren unter den Mohammedanern zu bilden. Er gieng 1287 nach Rom zu Pabst Honorius IV., um diesem theils jenes Institut zu empfehlen, theils die Errichtung ähnlicher Institute in Rom zur Beförderung der Kenntniß der orientalischen Sprachen zu bewirken. In Rom fand er wenig Theilnahme. Er gieng in demselben Jahre nach Paris, Montpellier, Genua, und sprach auch hier von der Nothwendigkeit orientalischer Sprachkenntniß, und von seiner großen Kunst. Da er aber [illegible] so wenig ausrichtete, [illegible] er selbst [illegible] das Werk der Heidenbekehrung auszuführen. Er durchreiste einen Theil [illegible] und [illegible]'s. In Tunis gerieth er durch eine Disputation mit einem Saracenen über Religionsangelegenheiten in Lebensgefahr, [illegible] die Fürbitte eines arabischen [illegible] und das Versprechen gerettet wurde, [illegible] betreten zu wollen. Hierauf kehrte er nach Neapel zurück, gieng von da abermals nach Rom und Genua, und bemühte

te sich, für seine große Kunst Interesse zu gewinnen. Er verweilte indessen auch an diesen Orten nicht lange, begab sich nach Mayorca, nach Paris, von dort nach der Insel Cypern, suchte hier Juden und Mohammedaner zum Christenthume zu bekehren, und unternahm bald nachher einen zweyten Zug nach Africa. Er brachte es auch diesesmal wieder so weit, daß ihn der Pöbel steinigen wollte; man warf ihn in ein hartes Gefängniß, aus welchem er inzwischen durch die Vermittelung Genuesischer Kaufleute befreyt wurde. Da er aufs neue nach Italien zurückgekommen war, predigte er einen Kreuzzug zur Eroberung des heiligen Landes, und legte auch dem Pabste Clemens V. seinen Entwurf vor, der ihn aber geringschätzig aufnahm und abwies. Nachdem er sich noch an vielen andern Orten herumgetrieben hatte, begab er sich zum drittenmale nach Africa. Hier erfuhr er dasselbe Schicksal, was schon seine frühern Bekehrungsversuche vereitelt hatte; er mußte die grausamsten Martern ausstehn, denen er halb todt von Genuesischen Kaufleuten entzogen wurde. Noch auf der Rückfahrt starb er im J. 1315.

Bruckeri Hist. crit. phil. T. IV P. I. p. 10 sqq. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Phil. B. V S. 58 sq.

§. 786.

In dem Charakter und Benehmen des Raymund Lullus scheint das Fanatische und Abentheuerliche zu auffallend und zurückstoßend gewesen zu seyn, als daß sein Bekehrungswerk der Heyden bey den Christen und bey jenen selbst hätte Aufnahme und Unterstützung finden können. Die große Meynung, die er von sich selbst und seinem Berufe hegte, da er sich für den Liebling und Gesandten des Erlösers hielt, und als solchen den geistlichen und weltlichen Oberhäuptern aufdrang, mußte ihm bald die Verachtung dieser zuziehen. Auch waren seine angeblichen Entdeckungen in der Philosophie nicht von der Art, daß sie ihm die Aufmerksamkeit und den Beyfall seiner gelehrten Zeitgenossen hätten gewinnen können; und die Proben, die er selbst in seinen [illegible] und Disputen von den Wirkungen seiner großen Kunst auf sein eigenes philosophisches Talent gab, legten für den Werth derselben kein sehr vortheilhaftes Zeugniß ab. [illegible] beweisen seine vorhandenen Werke, daß er nichts weniger als in die wissenschaftliche Philosophie tiefer eingedrungen war, oder sie von einer Seite betrachtet und so untersucht und behandelt hätte, daß man sich von seinen Bemühungen neue Aufklärungen hätte versprechen können. Von seiner großen Kunst [illegible]

ihrer Tendenz überhaupt ist schon oben gesprochen worden. Manche ontologische Erklärungen, die hier vorkommen, verrathen auffallend, wie wenig sich mit jener ausrichten ließ, und wie wenig überhaupt der wahre Geist des Philosophirens im Lullus wohnte. Sie sind lauter Cirkelerklärungen, und laufen auf ein bloß grammatisches Geschwätz hinaus. Z. B. Die Einheit ist dasjenige, was Alles vereint, und da sie sich auf Alles anwenden läßt, so kann sie Alles werden; sie wird gut durch die Güte, und groß durch die Größe, so wie umgekehrt die Güte Eins durch die Einheit u. s. w. wird. Ein Individuum ist dasjenige, was vom Geschlechte weiter entfernt ist, als ein anderes Ding. Die Einfachheit ist dasjenige, was von der Zusammensetzung weiter entfernt ist, als ein anderes Ding. Die Quantität ist ein Ding, wodurch ein anderes Ding ein Quantum; die Qualität ist ein Ding, wodurch ein anders Ding ein Quale ist u. s. w. Daher läßt sich auch wohl einsehen, warum Lullus, wenn er sich an angesehenere Personen wandte, und diesen seine große Kunst rühmte, oder von ihnen Mitwirkung zu seinem Plane verlangte, mit Hohn und Geringschätzung abgewiesen wurde. Inzwischen kann man doch vielleicht auch nicht behaupten, daß seine Erscheinung in der philosophischen Welt ganz ohne allen Nutzen gewesen wäre.

War er gleich selbst nicht im Stande, der Reformator der damaligen Philosophie zu seyn, so erwarb er sich doch schon dadurch Verdienst, daß er das Bedürfniß einer solchen Reformation laut ausrief. Sah er gleich selbst nicht ein, woran es eigentlich der Philosophie fehlte, so weckte er doch hier und dort einen Kopf, an den Vorzügen und Tugenden der geltenden Art zu philosophiren ebenfalls zu zweifeln, und denn eine glücklichere Entdeckung und Abhelfung der wahren Gebrechen der Philosophie seine Zeit vorbereitete. Die Methode, die Lullus wählte, um eine Reformation der Philosophie zu veranlassen, ist für den Mann und den Geschmack seines Zeitalters charakteristisch. Er führt in einem an den König Philipp von Frankreich gerichteten Werke die Philosophie selbst ein, in Begleitung ihrer Principien, der Materie, Form, u. s. w. läßt sie laut über ihren damaligen Zustand klagen, und um ihre Erhaltung und Verbesserung bitten.

Raymundi Lullii Ars magna, de applicatione cap. 18. *Ejusd.* ars brevis cap. 22. *Ejusd.* duodecim philos. princip. in den Oper. Lullii; Argentor. 1617.

§. 78.

§. 787.

Ein Schüler von Johann Duns Scotus war Franciscus de Mayronis. Er soll zu Digne in der Provence gebohren seyn, trat in den Minoriten Orden, und ward zu Paris Baccalaureus der Theologie. Seiner vermeynten philosophischen Einsicht und seiner wirklichen Spitzfindigkeit wegen gab man ihm den Beynamen Doctor illuminatus et acutus. Auch wurde er Magister abstractionum genannt. Er ward zu Paris Urheber der sogenannten Sorbonnischen Disputationen, wo jeden Freytag im Sommer vom frühen Morgen bis zum Abend, ununterbrochen, ohne Präses, ohne Speise und Trank, ein Respondent gegen beliebige Opponenten disputirte, um dadurch seine Geschicklichkeit und sein Talent zum Lehrer der Philosophie zu erproben. Im J. 1323 ward er auf Fürsprache des Pabsts Johann XXII. Doctor der Theologie, starb aber bald nachher (1325) zu Piacenza. Er folgte in den meisten Stücken seinem Lehrer, und übertraf diesen nur in manchen genauern Bestimmungen und Erklärungen; wobey er denn freylich auch oft noch spitzfindiger wurde, als jener schon gewesen war; wiewohl man ihm zu viel gethan hat, wenn man ihn lediglich als einen Wörter- und Distinctionenkrämer in der Geschichte der Philosophie aufführte. Franz-

sofern hier nur von dem Eigenthümlichen seiner Speculation die Rede seyn kann, bemüht sich zunächst, den Charakter des Princips alles Wissens und der Philosophie überhaupt festzusetzen. Das Princip muß als unmittelbar evident zwar alle Demonstration begründen, aber selbst keiner bedürfen; es muß das höchste Allgemeine, nothwendig und unwandelbar seyn. Daß es ein solches Princip geben müsse, erhellt daraus, daß die Reihe der Ursachen nothwendig eine erste Ursache erfodert; und so setzt auch die Reihe des Begründeten in der Erkentniß nothwendig einen ersten Grund voraus. Jenes erste Princip wurde vom Franz so bestimt: **Von jedem ist die Bejahung oder Verneinung wahr, aber von keinem zugleich.** Es war also der Satz vom Widerspruche, oder vielmehr der Art nach, wie ihn Franz ausdrückte, der Satz der Ausschließung, den er als Princip des Wissens aufstellte. Der Inhalt oder Gegenstand jenes Princips ist ein Ding überhaupt, als das allgemeinste Subject, das also auch allein zu dem allgemeinsten Grundsatze passen kann. Wegen dieser seiner Allgemeinheit läßt es sich auf Alles, auch selbst auf die Gottheit, anwenden. Die entgegengesetzte Behauptung Einiger, Gott allein könne zugleich seyn und nicht seyn, wird vom Franz aufs bündigste widerlegt. Alle Wahrheit werde durch diese Behauptung aufgehoben.

folg-

folglich auch alle Möglichkeit einer Erkentniß von Gott; und da die Beschaffenheit eines Dinges vermehrt wird, je mehr das Ding selbst wächst; so muß jene Behauptung, da sie sich in Beziehung auf endliche Dinge widerspricht, in Beziehung auf das Unendliche, sich noch in weit höherem Grade widersprechen.

Francisci Mayronis in Mag. sent. 1. propem. quaest. 1. (Basil. 1489).

§. 788.

Da Scotus das Ding überhaupt zum Gegenstande des Princips aller Wahrheit machte, so mußte ihm das von den Scholastikern so oft verhandelte Problem, inwiefern auch die Gottheit unter den Geschlechtsbegriff des Dinges gehöre, Schwierigkeiten verursachen. Er nahm hier zuvörderst an, und mußte annehmen, wann er nicht sein allgemeines Kriterium des Wahren aufgeben wollte, daß der Begriff des Dinges überhaupt einerley Bedeutung sowohl in Anwendung auf die Gottheit, als auf die Geschöpfe habe. Ist ein Begriff in Beziehung auf einen Gegenstand gewiß, ein anderer aber nicht; so ist jener in jedem Falle derselbe mit diesem. Nun haben Mehrere mit Gewißheit eingese-

hen,

hen, Gott sey ein Ding überhaupt (ens); hingegen haben sie gezweifelt, ob er ein endliches oder unendliches Ding sey; sie haben also mit dem endlichen sowohl als mit dem unendlichen Dinge denselben Begriff verbunden. Der Begriff Ding überhaupt wird folglich von Allen auf dieselbe Weise gedacht, und drückt am Gegenstande selbst dieselbe Realität aus. Zum Beweise des letztern Satzes berief sich Hervä auf folgende Gründe: Dinge sind desselben Wesens, wenn sie unter allgemeinern Begriffen stehn, und durch diese unterschieden werden; So haben Gott und das Geschöpf einerley Wesen, weil sie durch die Begriffe Endlich und Unendlich, Abhängig und Unabhängig, unterschieden werden. Ferner: Entgegengesetzte Dinge haben etwas gemeinschaftlich; Gott und das Geschöpf sind einander entgegengesetzt; es muß ihnen also auch eine Bestimmung gemein seyn, und diese ist, daß sie Dinge sind. Hier aber entstand die Frage: Ist Gott, sofern er mit den Geschöpfen in einerley Begriffe des Dinges gedacht wird, auch wirklich ein Ding in demselben objectiven Sinne, wie es die Geschöpfe sind? Wäre dies, so könte Gott nicht absolut einfach, und das reellste aller Wesen seyn; denn er wäre aus Geschlecht und Differenz zusammengesetzt, und das Ding überhaupt, als das Höhere, wäre höher, als Gott, seyn. Ohne den (vermittelten) Unterschei-

Ddd dung

chung weiter nachzugehn, in die sich Franz hier, auf Veranlassung der Argumentationen seiner Vorgänger, einließ, war das Resultat derselben dieses: Ding oder Wesen wird von Gott nicht als genus gebraucht, sondern nur als Namen (denominative). Vom Wesen Gottes an sich selbst wird durch diesen Namen nichts ausgesagt. Es war also offenbar ein Gewebe von Widersprüchen, in welchem sich Franz herumtrieb. Um seinen Begriff vom Dinge überhaupt denkbar zu machen, sah er sich genöthigt, ihn bey der Gottheit in demselben Sinne, wie bey dem Geschöpfe, zu nehmen; und, um wiederum die Gottheit nicht mit dem Geschöpfe zu verwechseln, mußte er das Ding überhaupt in Anwendung auf die Gottheit für einen durchaus leeren Begriff erklären.

Franc. Mayr. ibid. sq.

Ueber die Realität und ihre Verschiedenheiten forschte Franz nun weiter nach. Er prüfte die mancherley Erklärungen, die von der reinen Realität oder der reinen Vollkommenheit (perfectio simpliciter) damals gang-

bar

bar waren, mit ihren Gründen und Gegengründen, und stellte hernach eine eigene auf. Nach ihm war die reine Realität dasjenige, was besser ist, als alles mit ihm nicht zugleich Mögliche (melius quocunque sibi incompossibili). Diese sonderbare Erklärung wurde von ihm eben so sonderbar erwiesen. Jede wesentliche Vollkommenheit Gottes ist besser, als jede wesentliche Vollkommenheit desselben, weil Gott sonst vollkommner seyn könte, als er ist. Nun sind aber alle reine Vollkommenheiten zusammen möglich, weil sie Gott alle zusammen besitzt, und das nicht der Fall seyn könte, wenn sie nicht alle zusammen möglich wären. Was jenen reinen Vollkommenheiten Gottes widerspricht, kann nicht mit ihnen zusammen seyn; alles, was reine Vollkommenheit Gottes ist, ist besser, als alles, was ihr widerspricht. Also ist die reine Vollkommenheit dasjenige, was besser ist, als alles mit ihr nicht [illegible] Mögliche. Weiterhin statuirte Francus [illegible] Hauptunterschiede der Dinge an sich, [illegible] die in ihrem Wesen, nicht in unserer subje[illegible] Vorstellungsart, gegründet wären. A. [illegible] essentielle Unterschied (essentialis), wie Gott von dem Geschöpfe verschieden ist, quando [illegible] extrema est distinct[illegible] [illegible] ditate cum sua existentia. [illegible] [illegible]. Auch die Erklär[illegible] [illegible] von [illegible] giebt, ist ganz [illegible].

Dem

Beyspiel führt er an den Unterschied zwischen Vater und Sohn. C. Der formale Unterschied, der auf der Verschiedenheit der Begriffe oder Definitionen von den Gegenständen beruht (est rationum distinctarum). So sind Pferd und Mensch von einander dem Begriffe nach als Gegenstände unterschieden. Endlich D. Der quantitative Unterschied, wie zwischen dem Wesen und dessen innerem Modus. So ist ein Unterschied zwischen der Weiße und ihren mancherley Graden. Was nun die Realität oder Formalität aller der Unterschiede betrifft, so entscheidet Franz dahin, daß einiges zugleich real und formal verschieden sey, wie ein existirender Mensch von einem wirklichen Pferde; einiges sey nur formal verschieden, wie ein möglicher Mensch von einem möglichen Pferde; einiges sey nur real verschieden, nicht formal, wie die Individuen einer Gattung; einiges endlich sey weder real noch formal verschieden, wie das Wesen und der Modus desselben. Der formale Unterschied läßt sich nach folgenden Kriterien bestimmen: a) nach der Definition, soferne die Definition des einen Gegenstandes etwas enthält, was der Definition des andern mangelt; b) nach der Division, wenn Dinge durch entgegengesetzte Differenzen geschieden werden; c) nach der Beschreibung, wenn diese von den Gegenständen verschieden ausfällt; d) nach der

 De-

Demonstration, wenn aus den Begriffen der Gegenstände mittelst der Demonstration verschiedene Folgen hergeleitet werden, und [illegible] also selbst verschieden seyn müssen; c) nach der Reduplication, wenn dem einen Gegenstande als solchem etwas zukommt, was dem andern als solchem nicht zukommt. Der reelle Unterschied hingegen beruht auf folgenden Kriterien. Reell verschieden ist von dem andern a) was von diesem andern hervorgebracht ist, b) was ohne das andere nicht entstehen kann, c) was ohne ein Anderes vergeht; d) was für sich fortdauert, auch wenn es von dem Andern getrennt ist. Der [illegible] Unterschied gründet sich theils eben darauf, wenn das Eine ohne das andere vergehen [illegible], theils darauf, wenn es von dem andern in nothwendiger Abhängigkeit [illegible] [illegible] sind dies interessante, [illegible] [illegible] [illegible] sache, ontologische Begriffe genauer zu [illegible] nen und zu erklären, als sie vorher [illegible] und erklärt waren.

Francisci Mayron. in [illegible] L. [illegible] 35. quaest. 1. dist. 8. [illegible] 1.

§. [illegible]

Auch über die Realität [illegible] der Relation hat Franciscus [illegible] seine [illegible]

gängern philosophirte. Er erklärt die Relation im Cirkel durch ein Ding, das sich auf ein anderes beziehe (ens ad aliud). Hieraus folgert er zunächst, kein Ding könne sich selbst hervorbringen, weil das Hervorbringende auf das Hervorgebrachte bezogen wird; kein Ding könne sich selbst bewegen oder auf sich selbst wirken (wobey er die Schwierigkeit nicht erwog, die aus dem Freyheitsvermögen des Menschen hiergegen hervorgeht); ein Ding sey von dem andern verschieden, welches dieses an Quantität übertrifft. Daß die Relation nicht bloß etwas logisches, sondern objectiv gegründet sey, suchte Franz mit folgenden Gründen zu beweisen: Weil die Sinne [illegible] würden aber [illegible] Verhältnisse [illegible] die Entfernung der Sonne von der Erde [illegible] denn der Verstand allein [illegible] vorbringen, gleichwohl drücke sie ein Verhältniß des Hervorbringenden zu dem Hervorgebrachten aus. Daß zu den Verhältnissen der Dinge zwar ein objectiver Grund sey, aber doch der Begriff derselben erst durch den Verstand bewirkt werden müsse; daß folglich die [illegible]

behauptet hatten, nahm Franz nicht an. Er meynte, ein Ding müsse entweder ein wirkliches, oder ein logisches seyn; beydes zugleich könne es nicht seyn, da das Wirkliche und das logische einander entgegengesetzt wären. Inzwischen gab er doch zu, daß die Relationen als solche nicht ganz dieselbe Realität hätten, wie die Objecte selbst. Er zog also das Resultat: Ein Verhältniß ist keine Substanz, aber auch kein Unding (ens prohibitum), sondern es ist ein Modus, eine Beschaffenheit, die existiren und auch nicht existiren kann, wiewohl ihr eines von beyden nothwendig zukommen müsse. Nun blieb hier freylich die Frage übrig, worin der Unterschied zwischen der Realität des Verhältnisses und der Realität der [illegible] bestehe? Franz bemühte sich, statt eigentlich auf diese Frage zu antworten, nur [illegible] zu beweisen, daß allerdings ein reeller Unterschied zwischen beyden existire. Zwey Dinge sind reell verschieden, die ohne einander entstehen und vergehen. Dies ist aber der Fall bey der Beziehung und ihrem Fundamente (ihren Objecten). Zwey Dinge können einander ähnlich seyn, und sonach kann ein Verhältniß unter ihnen statt finden; die Aehnlichkeit aber verschwindet, sobald eines der Dinge [illegible]; das Verhältniß wird also aufgehoben, obgleich das andere Ding, welches zum Fundamente desselben mit gehörte, fortdauert.

hin ist die Realität der Relation von der Realität ihres Fundamentes verschieden.

Francisc. Maron. in Mag. sent, I. dist. 29. quæst. 1.

§. 791.

Franz berührt ebenfalls den Streit über Realismus und Nominalismus. Er selbst erklärte sich in gewißem Betrachte für den Realismus. Als verschiedene Meynungen über diese Materie, die verwerflich seyen, erwähnt er folgende. Erstlich: Das Allgemeine existirt bloß im Verstande. Würde dies zugegeben, entgegnet Franz, würde damit alle Realerkentniß aufgehoben. Zweytens: Das Allgemeine existirt nicht im Verstande, sondern in den Objecten selbst; aber es existirt doch bloß in den individuellen Objecten, und ist nicht von diesen verschieden. Hiergegen erwiederte Franz: Das Allgemeine gehe vor dem Besondern her, und könne also auch ohne dieses vorhanden seyn. Drittens: Das Allgemeine existirt theils im Verstande, theils außerhalb demselben. Aber nach Franz kann eben dasselbe Allgemeine nicht zugleich ein wirkliches und ein logisches Ding seyn. Vier-

 tens:

reits: Das Allgemeine existirt objectiv im Verstande, subjectiv ausser ihm. Dies gilt auch von individuellen Qualitäten z. B. den Farben. Franz selbst trug eine andere Meinung vor, die aber auch nicht befriedigender als die vorhergehenden ist. Das Allgemeine, sagte er, ist an sich selbst und der Wirklichkeit nach, weder im Verstande, noch in den Objecten; sondern es existirt in beyden nur zufällig (per accidens). Oder: Dem Allgemeinen kömt die Existenz nicht wesentlich zu, weder im Verstande, noch ausserhalb desselben. Wäre das Erstere, daß das Allgemeine eine wesentliche Existenz im Verstande hätte, so würde z. B. der Mensch nicht existiren, wenn das Allgemeine nicht gedacht würde; wäre aber das Allgemeine wesentlich ausserhalb dem Verstande, so müßte der Mensch [illegible] existiren, sobald das Allgemeine [illegible] würde. Beydes ist aber nicht der Fall. Worin nun aber die eine zufällige Existenz bestehen solle, die Franz dem Allgemeinen in und ausserhalb dem Verstande beylegte, und wie sich dieselbe von einer wesentlichen Existenz unterscheide, hat er unerklärt gelassen.

[illegible]

Franc. Mayron. [illegible]

[illegible]

§. 792.

Merkwürdiger als mehrere der obigen Erörterungen iſt die Unterſuchung des Franz über die Gewißheit der Erkentniß. Er behauptete dieſe, und ſuchte die ſkeptiſchen Gegengründe zu widerlegen. Um die Trüglichkeit der Sinne zu beweiſen, beriefen ſich unter andern Einige auf die Verſchiedenheit der Empfindungen deſſelben Gegenſtandes bey verſchiedenen Menſchen. Was dem Einen gut ſchmeckt oder angenehm riecht, ſchmeckt und riecht dem Andern unangenehm. Franz erklärte dieſe Verſchiedenheit der ſinnlichen Empfindungen aus einem gemeinſchaftlichen Sinne (ſenſus communi), nicht aber aus der Täuſchung des beſondern einzelnen Sinnes bey dem Einen oder dem Andern. Auch rühre der unangenehme Geſchmack oder Geruch oder das Gegentheil wirklich von einer Beymiſchung im Objecte her, die zwar von dem Einen, aber nicht von dem Andern, empfunden würde. Daß nach dem Anblicken eines hellen Körpers noch länger Farben im Auge bleiben, leitete Franz daher, daß die Lebensgeiſter (ſpiritus), welche die Senſationen fortpflanzen, wirklich durch die Eindrücke verändert werden, und in dieſem Falle ſelbſt die Farben annehmen. — Unmittelbar evidente Sätze erklärt Franz richtig für ſolche, deren Wahrheit aus ihnen ſelbſt erkannt wird, und

die also keines Beweises bedürfen. Was hingegen einen Beweis zuläßt, ist nicht unmittelbar evident. Doch ist hiervon das Evidente der Sinne ausgenommen, das auch noch bewiesen werden kann. Eben so richtig erläuterte Franz den Begriff einer deutlichen Erkenntniß. Sie ist diejenige, wo die Theile des Gegenstandes im Begriffe desselben richtig unterschieden gedacht werden. Findet diese richtige Unterscheidung der Theile des Gegenstandes im Begriffe nicht statt, so ist die Erkenntniß undeutlich.

Franc. Mar. in Mag. sent. prooem. quaest. 10. *Ibid.* 1. dist. 2. quaest. 1.

Die Beweise a priori für das Daseyn Gottes wurden von Franz als unbrauchbar [illegible] richtig verworfen. Man könne diese Beweise nicht führen, ohne die Definition Gottes [illegible] vorauszusetzen, und auf diese den Beweis zu gründen. Gott aber als das absolut [illegible] läßt sich schlechterdings nicht definiren. [illegible] sind jene Beweise, so ferne sie richtig seyn sollten, unmöglich. Die Einzigkeit Gottes [illegible] wies Franz durch folgendes Raisonnement [illegible]

Was

Was in Gott möglich ist, das in ihm auch nothwendig wirklich. Wären nun mehr Götter, so wäre es auch möglich, daß dieselben durch etwas verschieden sind; folglich müßten sie wirklich verschieden seyn; es müßte also in jedem das seyn, wodurch er sich von den andern unterscheidet; alsdenn wäre aber jeder dem andern völlig gleich; denn wenn jeder das enthält, was die Verschiedenheit des andern von ihm ausmacht, so sind alle völlig gleich. Die Gottheit ist demnach durchaus sich selbst gleich, d. i. einzig. Ein anderes Raisonnement, deßen sich auch Scotus bediente, war dieses: Was nicht nothwendig Eins ist, läßt jede Zahl in's Unendliche zu. Ist also Gott nicht nothwendig einzig, so sind unzählige Götter möglich; sind sie möglich, so müssen sie auch wirklich seyn; und dies ist ungereimt. Den Unterschied unter den Eigenschaften Gottes nahm Franz nicht, wie die meisten seiner Vorgänger, für bloß subjectiv gedacht an, sondern für reell im Wesen Gottes gegründet; obgleich er sich auch hernach, um die Einfachheit Gottes zu behaupten, wieder bestrebte, jene reelle Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften mit der Einfachheit Gottes zu vereinbaren, und dadurch in einen Widerspruch mit sich selbst gerieth, den er durch alles metaphysische Blendwerk und alle Spitzfindigkeit seiner Distinctionen nicht verstecken konte. Der Verstand Gottes denkt,

und der Wille Gottes will. Man kann nicht umgekehrt sagen: Der Wille Gottes denkt, und der Verstand Gottes will. Folglich ist zwischen dem göttlichen Verstande und dem göttlichen Willen ein reeller Unterschied. Wie Franz weiterhin diesen reellen Unterschied der göttlichen Eigenschaften mit der Einfachheit Gottes zu reimen sucht; davon mag folgendes zur Probe dienen. Es giebt Dinge, die verschieden sind, ohne vereinigt zu seyn. Vereinigte Dinge sind aber allemal nothwendig verschieden, weil nichts mit sich selbst vereinigt werden kann. Was zusammengesetzt ist, ist nothwendig auch vereinigt; aber nicht alles, was vereinigt ist, ist zusammengesetzt. In Christo waren die göttliche und menschliche Natur vereinigt, ohne daß darum in der Natur Christi überhaupt eine Zusammensetzung war. Was sich in etwas auflösen läßt, ist aus demjenigen zusammengesetzt, worin es sich auflösen läßt; es giebt aber zusammengesetzte Dinge, die nicht aufgelöst werden können. So sind die himmlischen Körper zusammengesetzt, aber keiner Auflösung fähig. Demnach, folgerte Franz, kann auch unter den göttlichen Eigenschaften wohl eine reelle Verschiedenheit seyn, ohne daß dadurch die Einfachheit Gottes aufgehoben würde. Wie wenig er aber hiermit die Möglichkeit eines einfachen Wesens mit innern reellen Verschiedenheiten bewies, ist einleuchtend.

Franz

Francisc. Maron, in Mag. sent. I. dist. 11. q. 2. dist. 2. q. 4 dist. 8. q. 3. 5.

§. 794.

Die Unveränderlichkeit Gottes bestimmte Franz auf eine ihm eigenthümliche Art. Das vollkommenste Wesen, sagte man, ist und hat alles, was es seyn und haben kann; also ist es unveränderlich. Auch folgt eben diese Unveränderlichkeit Gottes aus der absoluten Nothwendigkeit seines Wesens. Damit verträgt sich aber doch nicht, daß Gott die Welt erschaffen habe. Denn mit dem Begriffe der Schöpfung entsteht eine neue Beziehung Gottes des Schaffenden zu dem Geschaffenen, und bey der vorausgesetzten Unveränderlichkeit Gottes sind keine neue Beziehungen desselben möglich. Wie ist also die Unveränderlichkeit Gottes hiermit zu vereinigen? Franz nimt eine sinnreiche, aber sehr ungültige Wendung, um der Schwierigkeit zu entgehen. Eine Veränderlichkeit Gottes kann einmal nicht zugegeben werden, und die Schöpfung ist gleichwohl Thatsache. Die Veränderung Gottes bey der Schöpfung könte doch lediglich nur darin bestehen, daß er von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Nichtwollen zum Wollen, überginge. Die-

 se

se Veränderung beweist auf Seiten der Gottheit keine Veränderlichkeit dieser. Denn sie geht bey der Schöpfung gar nicht in der Gottheit selbst, sondern in dem Geschöpfe vor, und durch das schaffende Wollen wird wiederum nicht die Gottheit, sondern nur das Object verändert. Gott handelt übrigens bey der Schöpfung nicht aus Naturnothwendigkeit, sondern aus Freyheit. Es konten viele Dinge in der Welt anders seyn, als wie sie sind, und hätten auch nach ihren Naturanlagen anders seyn müssen. Aber die Gottheit schuf sie so, wie sie sind, vermöge eines bessern Zwecks, den sie dabey hatte, und den sie sich mit Freyheit vorsetzte und ausführte. Demungeachtet nahm Franz auch eine Zufälligkeit mancher Weltereignisse an. Daß diese mit dem göttlichen Vorherwissen bestehe, erläuterte er damit, daß Gott seinen Willen, durch welchen er alle Dinge verursache, vorher erkenne und also vorher wisse, was geschehen werde. Wie können aber hierbey Dinge in der Welt zufällig geschehen? hätte man, gerade um jener Erläuterung willen, wieder fragen können.

Franc. Mayron, in M. l. I. dist. [illegible]

§. 795.

§. 795.

Ein Zeitgenosse des vorher erwähnten Philosophen war Herväus Natalis. Er war aus Bretagne gebürtig, gehörte zu dem Orden der Predigermönche, deßen General er zuletzt ward, und lebte zu Paris als Lehrer der Theologie, und in spätern Jahren als Rector der theologischen Facultät. Er starb zu Narbonne im J. 1323. Von seinen Schriften sind die Quodlibeta und der Commentar zu dem Magister sententiarum am bekanntesten. Er befolgte hierin auch die Manier, verschiedene Meynungen der Vorgänger mit ihren Gründen und Gegengründen zusammenzustellen, und hernach zu entscheiden; jedoch so, daß seine eigene Entscheidung nicht immer klar genug ist. Ausserdem trägt seine ganze Art zu philosophiren ebenfalls den Charakter des Zeitalters. Sie ist durch Spitzfindigkeit oft unverständlich, und noch öfter unbefriedigend. In der Ontologie ist zuvörderst sein Begriff vom Gedankendinge (ens rationis) einer Bemerkung werth. Dieses ward damals auf verschiedene Art beurtheilt. Einige erklärten es für etwas Subjectives in der Seele, entweder schlechthin und in bloß logischem Sinne, oder so, daß die Vorstellungen und Begriffe für Gegenstände selbst angenommen wurden. Gegen das Erstere streitet, daß

das

das Gedankending und das w
einander entgegengesetzt sind;
Subject in der Seele wirklich ex
wirklichen Dinge nicht entgegen
hören die Thätigkeiten des Ver
Wissenschaften, Fertigkeiten. D
zuwider, daß das Allgemeine vo
len nicht wirklich getrennt ist; d
Gegenstand ist immer auch zugle
stand im Allgemeinen; folglich e
gemeine in dem Individuellen wi
nicht ein bloß logisches Ding.
men hingegen das Gedanken in
Objektives an, das durch die Ob
stande bestimt werde. Hervey
wiederum mehrere Unterschiede in
gen Vorstellungsarten hiervon.
kending wurde bald in dem Su
stande existirend genommen, wie
Fertigkeiten, als Accidenzen in
befinden; bald für dasjenige, was
objectiv wahrnimmt und erkennt (q
intellectus). Dieses leztere ist
stande entweder als erkanntes
als etwas aus dieser Erkentniß en
was nur aus dieser Erkentniß, u
andern folgt. Das was aus ei
objectiven Erkentniß im Verstand
ist dem Hervey das Gedankend
es allein dem wirklichen Dinge e

werde. In der heutigen philoſophiſchen Sprache würde es heißen: Bloß die Abſtracta ſind die Gedankendinge, weil ſie allein den Concretis entgegen ſtehn.

Hervaei Natalis Quodlib. III quæſt. 1.

§. 796.

Der Unterſchied zwiſchen dem Geſchlechte und den Differenzen wurde von Einigen als reell angenommen, ſo daß einer jeden Gattung zwey reelle verſchiedene Formalitäten, das Geſchlecht und die Differenz, zukämen. Der Grund hiervon ſollte dieſer ſeyn. Stimmen zwey Dinge in einem Merkmale überein, in einem andern nicht, ſo ſind ſie weder formal noch real einerley. Zwey Gattungen ſtimmen aber im Begriffe des Geſchlechts überein; hingegen nicht im Begriffe der Differenz; alſo ſind das Geſchlecht und die Differenz reell und formell verſchieden. Ferner: Wenn zwey Dinge reell einerley ſind, widerſpricht dem einen daſſelbe, was dem andern widerſpricht; was nun der Gattung widerſpricht, widerſpricht darum nicht dem Geſchlechte; alſo

ſind

sind beyde nicht real und formal einerley. Wä-
ren endlich Geschlecht und Gattung nicht real
verschieden, so würde dasjenige, was einem
Dinge vermöge der Gattung zukomt, ihm
auch vermöge des Geschlechts zukommen,
welches doch falsch ist. Hervey bestritt die
obige Behauptung und diese für sie vorgebrach-
ten Gründe. Wären Geschlecht und Diffe-
renz reell verschieden, so würde jedes Indivi-
duum aus so viel reell verschiedenen Dingen
bestehn, als zwischen ihm und dem höchsten Ge-
schlechte Differenzen vorkommen, und dies ist
ungereimt. Aus der obigen Behauptung wür-
de ferner fließen, daß dasselbe Thier aus ei-
nem unvernünftigen in ein vernünftiges, und
umgekehrt, könne verwandelt werden. Es
offenbart sich hier eine Art von logischer An[illegible]-
nomie, die es beyden Partheyen unmöglich
machte, zu einer befriedigenden [illegible]
Auskunft zu gelangen, da sie beyde den [illegible]-
sprung und die Natur sowohl der Begriffe [illegible]-
haupt, als das Verhältniß der allgem[illegible]
Begriffe zu den concreten, verkannten. Her-
vey nahm seinerseits an, daß das höchste Ge-
schlecht mit allen Differenzen [illegible] auf die nie-
drigste Gattung herab einerley Sache [illegible]
daß aber die Differenzen in Rücksicht [illegible]
schiedene Dinge sich auf diese einzige [illegible]
Wie eben bey derselben Sache die Hinsicht [illegible]
verschiedene Dinge und eben dadurch die [illegible]

Gri[illegible]

renzen erklärbar seyen, ließ Hervey unverständlich.

Herv. Natal. Quodlib. I quæst. 9.

§. 797.

Daß die Relation von ihrem Fundamente real verschieden sey, leugnete Hervey. Der Unterschied der Relation von dem Absoluten liegt darin, daß jene auf ein Anderes geht (habet terminum ad quem), und dieses Andere nicht in das Absolute setzt, also dem Absoluten nichts neues hinzufügt. Die Relation drückt ein Zwiefaches aus, a) etwas Positives in dem Dinge selbst, das bezogen wird; b) etwas worauf bezogen wird. So drückt der Begriff des Vaters die Relation einer gewißen Beschaffenheit eines Menschen zu einem andern Menschen, dem Sohne, aus. In Ansehung des Erstern ist die Relation nichts von ihrem Fundamente Verschiedenes; wohl aber in Ansehung des Andern; also ist sie auch nichts von dem Erstern reell Verschiedenes. — Eine andere Frage, die Hervey untersuchte, betraf den Unterschied des Ganzen und seiner Theile. Einige behaupteten zwischen dem Gan-

Ganzen und den Theilen eine reelle Verschie denheit; denn die Theile seyen im Ganzen. Diese Meynung aber beruht auf der bloßen Abstraction. In der Wirklichkeit können Theile als solche nicht ohne ein Ganzes, und das Ganze als solches nicht ohne die Theile seyn; und sonach kann zwischen dem Ganzen und den Theilen keine reale Verschiedenheit Statt finden. Andere behaupteten, das Ganze sey von allen seinen Theilen nicht reell verschieden, es sey diese Theile selbst; wohl aber sey es reell verschieden von jedem einzelnen [illegible] Theile. Hervey stritt gegen diese [illegible] Das Ganze als solches ist nicht seine Theile selbst, sondern bestehet aus seinen Theilen. [illegible] man es als einen Inbegriff aller Theile [illegible] muß es für diesen selbst erklärt werden. [illegible] daß ein Ganzes aus den Theilen A und B be stehe; so ist es weder A noch B; [illegible] Theil kann nie das Ganze genannt werden; es ist also auch nicht A und B [illegible] Wäre das Ganze seine Theile [illegible] würde es zugleich eine Einheit als [illegible] und als alle Theile eine Mehrheit [illegible] sich widerspricht. Daß [illegible] Einer aus Mehrern bestehend sey, widerspricht sich nicht. Hervey behauptet nun als seine Meynung: Das Ganze ist von den Theilen [illegible] nicht durch Etwas, das Einzelne von dem Gan zen wäre, auch nicht durch Theile, die außer [illegible]

Gan-

Ganze wären, sondern durch sich selbst. Totum differt a partibus non per aliquid, quod sit aliquid ipsius Totius, et non ipsum Totum, sed se ipso. Unterscheidet sich das Ganze von den Theilen nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ihm Zugehöriges, so ist dieses letztere entweder ein Theil, oder eine Beschaffenheit desselben. Ein Theil kann es nicht seyn, weil das Ganze nicht durch einen Theil von allen seinen Theilen verschieden seyn kann. Eben so wenig kann es eine Beschaffenheit seyn. Diese Beschaffenheit wäre, daß das Ganze aus den Theilen bestände, und dadurch kann sich also das Ganze nicht von den Theilen unterscheiden. Es bleibt also nichts übrig, als: Das Ganze ist als Ganzes durch sich selbst von den Theilen verschieden, oder mit andern Worten, der Unterschied selbst ist von der Art, daß er sich gar nicht auf einen deutlichen Begriff bringen und mit Worten bezeichnen läßt. Hervey ahndete also einen Unterschied zwischen dem Ganzen und den Theilen, war mit der bisher angegebnen Bestimmungen desselben unzufrieden, ohne ihn doch selbst befriedigend aufstellen zu können.

Herv. Nat. Quodlib. II. quæst. 14.

§. 798.

Hervey erklärte sich auch gegen die Behauptung, daß die Zeit in Ansehung ihrer vollständigen Existenz, (nicht in Ansehung eines einzigen untheilbaren Augenblicks, der objectiv sey), bloße Subjectivität habe. Man hatte zur Begründung derselben angeführt, daß der Begriff ein Zählen der Augenblicke voraussetze, welches nur durch den Verstand möglich sey. Diesem Argumente setzte Hervey folgendes entgegen: Man hebe in Gedanken alle wahrnehmende und denkende Subjecte auf, lasse aber die Existenz von objectiven Veränderungen übrig z. B. die Bewegung der Sonne; so kann die Sonne doch nicht in den Orten ihres Aufganges und Unterganges zugleich seyn, sondern sie muß sich successive von einem zum andern bewegen. Demnach ist hier eine objective Succession, d. i. eine objective Zeit. Daß ein denkendes Subject diese Succession wirklich wahrnehme, ist zur objectiven Existenz der Zeit gar nicht nothwendig erfoderlich. Hervey vergaß hierbey, daß mit der Aufhebung aller wahrnehmenden und denkenden Wesen, auch die objective Möglichkeit einer Existenz von Veränderungen ganz verschwindet. Denn was wären objective Dinge und Veränderungen, die durchaus nicht wahrgenommen und gedacht würden? Was ist und sich verändert,

ist

ist und verändert sich nur für ein wahrnehmendes und denkendes Wesen.

Herv. Nat. in Mag. sent. I dist. 19. q. æst. 21 (Venet. 1505.).

§. 799.

Sehr spitzfindig und dunkel ist die Philosophie des Hervey über die Verschiedenheit der Grade der Intension, und die Gründe derselben. Aus der innern Verschiedenheit einer Qualität ist diese nicht zu erklären; denn sie würde eine Gattungsverschiedenheit derselben Qualität voraussetzen, welches sich widerspricht. Grade der Intension finden bloß bey den Accidenzen statt, die entweder in den Gegenständen verschiedener Gattung vorkommen, oder doch von den Subjecten sich trennen lassen. Die Verschiedenheit der intensiven Grösse gleicht der Verschiedenheit der extensiven. Die letztere entsteht daher, daß die Theile der Materie mehr oder weniger vereinigt sind. Die erstere kann also auch nur daher rühren, daß sich mehr oder weniger Theile der Gattung in einem Accidens verbinden, und daher dieses sich mehr oder weniger über das Wesen eines Dinges verbreitet. Diese Erklärung ward aber vom

 Her-

Hervey verworfen. Es giebt Accidenzen, die vom Subjecte getrennt werden können, und doch keine Verschiedenheit im Grade der Intension zulassen. Ein rechter Winkel ist ein Accidens, das von seinem Subjecte getrennt werden kann, läßt aber keine Verschiedenheit im Grade der Intension zu. Durch die Trennbarkeit des Accidens vom Subjecte wird überhaupt das obige Problem nicht gelöst; denn was in verschiedenen Subjecten ist, ist darum nicht in demselben Subjecte bald mehr, bald weniger. Hervey selbst erklärt die Verschiedenheit der Intensionsgrade daraus, daß einige Qualitäten ihrem Wesen nach verschiedne Grade der Vollkommenheit zulassen, oder eine gewiße Breite in ihrem Wesen oder Seyn (latitudinem in essentia vel in Esse) haben, vermöge deren ein Accidens mehr oder weniger im Subjecte seyn kann. Eine Erklärung, die, da sie nur im Cirkel erklärt, nicht besser als die vorherigen war. Jene Breite wurde von einigen in die Inhärenz gesetzt, nicht im Seyn des Accidens an sich. Das nahm gleichwohl Hervey nicht an, sondern behauptete, daß sie sich im Wesen der Accidenzen selbst befinde. Diejenigen, welche sie in die Inhärenz versetzten, glaubten, die Verschiedenheit der Grade der Intension würde dadurch bewirkt, daß einerley Accidens mehr oder weniger von dem Subjecte aufgenommen würde (magis vel minus

nus participatur). Diejenigen aber, welche sich für die letztere Meynung erklärten, hielten die verschiedenen Grade der Intension zwar nicht für specifisch, aber doch generisch einerley; z. B. der geringere Grad der Wärme sey generisch einerley mit dem höhern, aber doch numerisch von diesem verschieden, weil bey jenem die Wärme nicht sey, wie bey diesem. Hervey verwarf diese Meynung, weil alsdenn in demselben Subjecte zahllose Wärmen auf einander folgen müßten. Er behauptete dagegen, die Vermehrung der Intension geschehe nicht so, daß ein Grad zu dem andern hinzukäme und beyde reell verschieden blieben; sondern so, daß eine vorher unvollkomne Form immer vollkomner würde, und der erhöhte Grad der Intension zwar mehr Theile als vorher, aber nicht getrennt und ausser einander befindlich, enthielte.

Herv. Nat. in Mag. sent. I. dist. 17. quæst. 4. sq.

§. 800.

Interessanter, als die bisher angeführten Philosopheme des Hervey, ist die Art, wie er die Möglichkeit einer ewigen Welt verthei-

 digte.

digte. Man hatte sich gegen diese Behauptung darauf berufen, daß, wenn die Welt ewig sey, so sey eine unendliche Zahl möglich, die gleichwohl unmöglich sey. Die unendliche Zahl sey möglich nach jener Behauptung, weil Gott an jedem Tage irgend ein Object erschaffen und bis itzt habe erhalten können; weil denn eine unendliche Menge verstorbener Menschen vorhanden sey; weil die Zahl der verflossenen Tage unendlich sey. Die so unendliche Zahl aber stehe doch mit sich selbst im Widerspruche, und sey deshalb an sich unmöglich. Hervey erwiederte, die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl lasse sich nicht erweisen. Man brauche aber nicht nothwendig aus der Behauptung einer ewigen Welt die Existenz einer unendlichen Zahl zu folgern. Man könne annehmen, daß die unendliche Zahl von Objecten, die Gott die Ewigkeit hindurch erschaffen, nicht zugleich, sondern successive zur Existenz komme; das Unendliche existire also nie auf einmal, und ein Fortgang in's Unendliche enthalte nichts Ungereimtes. Gott könne ferner nur eine bestimte Zahl von Seelen erschaffen haben, die aus einem Körper in den andern wanderten; so sey es nicht nothwendig, daß bey vorausgesetzter Ewigkeit der Welt eine unendliche Zahl von Seelen existiren müsse. Daß die Zahl der verflossenen Tage unendlich sey, meynte Hervey, wäre falsch. Es lasse

se sich kein erster Tag denken, und so sey die unendliche Zahl nie wirklich da. Daß diese Gegenargumentation des Hervey das obige Raisonnement für einen Anfang der Welt nicht widerlege, bedarf kaum einer Erinnerung. Zweytens berief man sich darauf: Es sey freylich unmöglich, von einem gegenwärtigen Momente zu einem ersten in der Ewigkeit zu gelangen; aber es sey auch eben so unmöglich, aus der Ewigkeit zu einem gegenwärtigen Momente herabzukommen. Hervey erklärte diese beyden gesetzten Fälle für nichts weniger als einander gleich. Wenn man von einem gegenwärtigen ersten Momente in die Ewigkeit hinaufsteige, so hat man doch einen festen Punct, wovon man ausgeht; im umgekehrten Falle aber hat man diesen nicht; es läßt sich also nicht aus dem einen Falle auf den andern schließen. Mit dieser Antwort dürfte das obige Argument ebenfalls nicht widerlegt seyn. Denn dasjenige, worauf es hier ankomt, liegt darin; daß, wenn man nicht zu einem ersten Momente in der Ewigkeit hinaufsteigen kann, weil es herauswärts kein erstes Moment der Ewigkeit giebt, man eben deßwegen, weil es herausmärts kein erstes Moment der Ewigkeit giebt, auch nie zu einem letzten Momente (dem gegenwärtigen) herabzusteigen vermag. Das dritte Argument für einen Weltanfang war: Alles was wird, war einmal nicht; es

gab demnach ein Moment, wo dasselbe sein Daseyn erhielt; folglich kann es nicht ewig seyn. Hervey leugnete hier den Obersatz, als nicht ganz evident, und noch manchem Zweifel ausgesetzt. Ein viertes Argument war: Jede vergangene Kreisbewegung des Himmels war einmal künftig. Was aber einmal künftig war, kann nicht von Ewigkeit seyn. Hervey leugnete zwar nicht, daß jede vergangene Kreisbewegung des Himmels für sich genommen einmal künftig gewesen sey. Allein er leugnete, daß sich dasselbe von dem ganzen Inbegriffe aller Kreisbewegungen des Himmels behaupten lasse. Denn da sich niemals eine erste Kreisbewegung angeben lasse, so könne man auch schlechterdings keiner eine bestimte Entfernung von der ersten beylegen. Auch dies Raisonnement beweist nichts gegen das obige Argument. Eine bestimte Entfernung einer gegebenen Kreisbewegung von der ersten wird nicht verlangt; sondern nur, daß eine vergangene Bewegung einmal künftig war, und also nicht von Ewigkeit seyn kann. Dies letztere gestand Hervey zu, und also mußte er auch die nothwendige Folgerung daraus einräumen.

Herv. Nat. in Mag. sent. II dist. 1. quæst. 1.

§. 801.

Hervey beſtritt ferner einige damals gangbare Meynungen über das Verhältniß der Form zur Materie. Man nahm an, daß die Formen der Möglichkeit nach urſprünglich in der Materie enthalten ſeyen, und daß es dadurch der wirkenden Urſache möglich werde, ſie aus der Materie (e potentia materiae) hervorzuziehn, und zur beſtimten Wirklichkeit zu erheben. Hervey entgegnete, die Form ſey ihrer Natur nach nur etwas Wirkliches (actus), und könne niemals eine bloße Möglichkeit (potentia) werden. Nach ſeiner Meynung floßen auch aus dieſer Vorausſetzung mehrere Ungereimtheiten. Liegen die Formen der Möglichkeit nach in der Materie, ſo muß jede Materie ſchon eine unendliche Menge Formen enthalten, weil eine jede zu einer unendlichen Menge von Dingen umgeformt werden kann. Ferner die Materie, aus welcher doch die Dinge mit beſtimten Formen zur Wirklichkeit hervorgebracht werden ſollen, wird alsdenn zu einem mitwirkenden thätigen Principe gemacht, ſo daß dadurch das thätige Princip überhaupt mit der Materie zuſammenfällt. Andere Scholaſtiker ſagten: Die Materie werde in die Form verwandelt. Dann, erwiederte Hervey, wird die Materie ganz aufgehoben, und es bleibt bloß die Form übrig, was auch auf keine

Weise zugestanden werden kann. Dasselbe ließ sich gegen eine andere Erklärung einwenden: Die Materie werde durch die Form verwandelt. Hervey nahm seinerseits die eben so wenig befriedigende Ausflucht: Die Form ist in ihrer Entstehung und Existenz von der Materie abhängig; beyde können ihr nicht ohne die Materie zukommen; aber an sich selbst wird sie dennoch von einem der Materie mitgetheilten Principe hervorgebracht. Es ist auffallend, daß der sonst so scharfsinnige Hervey den in dieser seiner Erklärung liegenden [illegible] Widerspruch nicht bemerkte. Vielleicht wollte er ihn nicht bemerken. Er sowohl als manche seiner Vorgänger gründeten übrigens hierauf ihre Lehre von den rationibus seminalibus. Diese sollten bald Keime, Anlagen, Anfänge zu den Formen seyn, die aber erst der Entwickelung, Ausbildung, Erhebung zur vollendeten Wirklichkeit mittelst eines thätigen Princips bedürften; bald sollten sie unvollständige thätige Vermögen seyn, die den Dingen mitgetheilt würden, und sich nicht ursprünglich und wesentlich in der Materie befänden. Man muß die Anstrengung der Metaphysiker bewundern, auf einem Wege Licht in diese Gegenstände zu bringen, auf welchem sich in dieselben kein Licht bringen ließ.

Herv. Nat. in Mag. sent. II. dist. 18. quaest. 1.

§. 802.

In der Art, wie Hervey die rationale Pſychologie bearbeitete, verdient beſonders ſeine Unterſuchung des menſchlichen Freyheitsvermögens Aufmerkſamkeit. Die Freyheit überhaupt erklärte er für ein Princip, wodurch es zuerſt und unmittelbar in unſerer Gewalt ſteht, in Beziehung auf denſelben Gegenſtand und in demſelben Augenblicke Etwas, oder das Gegentheil deſſelben, zu thun. Mit der Freyheit iſt Gewalt verbunden, weil aus der Freyheit Handlungen hervorgehn, und ſie kein leidendes Vermögen enthält; die Gewalt aber nur das thätige Princip iſt. Die Freyheit iſt ein Princip, das zuerſt und unmittelbar wirkt, weil ſie nicht weiter von einem andern Principe abhängig iſt, oder durch anderweitige auſſerhalb derſelben gegründete Thätigkeiten beſtimt wird. Sie kann ſich zu einer beſtimten oder auch zu entgegenſtehenden Handlungen determiniren; denn würden wir nothwendig zu einer oder der andern der entgegenſtehenden Handlungen determinirt, ſo käme uns über unſre Handlungen keine Herrſchaft zu. Zu den entgegenſtehenden Handlungen werden hier auch die widerſprechenden gerechnet. Die Freyheit enthält endlich die Möglichkeit eines entgegengeſetzten Handelns in demſelben Augenblicke ſo gut, wie in verſchiedenen; nicht, daß

entgegengesetzte Handlungen in demselben Augenblicke zugleich verrichtet würden; sondern daß in ihm die eine so gut, wie die andere, geschehen könte, danach es die Freyheit bestimt, und derjenige, der itzt sich bewegt, auch sich itzt nicht zu bewegen vermocht hätte. Ausser dieser genauern Erklärung der Freyheit hat inzwischen Hervey dieselbe nicht weiter begründet. Er glaubte vermuthlich, daß sie deßen nicht weiter bedürfe, da er sich bey jener Erklärung auf Thatsachen im Bewußtseyn stützte. — Was bestimt nun aber den Willen zur wirklichen Aeusserung? Einige hielten den Willen für an sich selbst thätig; es bedürfe nur eines Objects, auf welches derselbe gerichtet sey, als nothwendiger Bedingung des Wollens; wodurch gleichwohl die absolute Selbstthätigkeit des Willens nicht aufgehoben werde. Hervey leugnete die absolute Selbstthätigkeit des Willens, die hier auch ohne Voraussetzung eines auf den Willen einwirkenden Objects angenommen wurde. Das Object sollte nach der Meynung Jener nur insofern die Bedingung der wirklichen Willensäusserung seyn, als die Vorstellung desselben das Hinderniß wegräume, das dieser im Wege steht. Hervey antwortete: Ein Ding kann nur dann ein Hinderniß wegräumen, wenn es diesem etwas Positives entgegensetzt, und dieses Positive muß auf das Hinderniß einwirken, indem sonst die

Weg

Wegräumung desselben unmöglich ist. Er entschied also folgendermaßen: Der Wille an sich selbst ist freylich die Ursache seiner eigenen Thätigkeit überhaupt; denn ohne ihn würde gar keine Willensthätigkeit seyn. Daß aber der Wille sich in einem bestimten Falle und in Ansehung eines bestimten Gegenstandes thätig erweist, davon muß durchaus die Ursache in der Einwirkung dieses Gegenstandes auf ihn gesucht werden, und ohne diese würde folglich überhaupt keine individuelle Willensthätigkeit statt haben. Den wahren Sinn dieser Entscheidung suchte Hervey noch genauer zu fixiren. Man könte sagen: Gesetzt die Thätigkeit des Willens selbst sey Gegenstand des Wollens; so würde hier doch die Thätigkeit des Willens durch den Willen selbst, nicht durch den Verstand, bestimt. Wolle hingegen Jemand etwas von der Thätigkeit des Willens selbst Verschiedenes verrichten; dann hänge die Willensthätigkeit von der Verstandesbestimmung ab. Dies ist aber doch dem Sinne, welchen Hervey mit der obigen Entscheidung verband, nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung zuwider. Die Willensthätigkeit, als Object, ist eben so gut Object des Willens, wie jeder andere von der Willensthätigkeit selbst verschiedene Gegenstand, und es tritt hier also dasselbe ursachliche Verhältniß ein. Man könte ferner sagen: Die Bestimmung des Willens,

und

und die wirkliche Verrichtung dessen, wozu der Wille bestimt wird, sind reell von einander verschieden. Jene hängt vom Verstande, diese aber vom Willen selbst ab. Allein auch dieser Sinn läuft dem wahren Sinne der obigen Erklärung zuwider. Der Wille kann überhaupt nicht individuell ohne ein Object bestimt werden. Drittens ließ sich sagen: Der Verstand giebt dem Willen eine gewisse Richtung, und bestimt ihn dadurch; die Thätigkeit selbst also hat ihre Ursache in dem Willen, allein die bestimte Richtung der Willensthätigkeit hat ihre Ursache im Verstande. Hervey verwirft auch diese Deutung. Die erste Thätigkeit des Willens kann nicht von ihm selbst abhängen. Denn der Wille kann diese Thätigkeit auch nicht wollen; denn wird ein neuer Willensact vorausgesetzt, wodurch diese Thätigkeit aufgehoben wird; auch dieses Nichtwollen jener Thätigkeit kann der Wille abermals nicht wollen, so setzt das wieder einen neuen Willensact voraus, und so in's Unendliche. Der eigentliche Sinn, welchen Hervey in seine Entscheidung gelegt haben will, ist also dieser: Wollen ist eine Thätigkeit überhaupt, und sofern sie auf ein bestimtes Object geht, eine bestimte Thätigkeit. Jene hat ihren Grund in dem Willen; diese aber im Verstande. Der Wille wird demnach durch die Objecte bestimt, sofern er sich auf eine bestimte Art thätig erweist;

hin-

hingegen durch sich selbst, soferne er den Verstand zur Reflexion bewegt. Das Unbefriedigende auch dieser Entscheidung zeigt, daß Hervey mit der Willenstheorie noch eben so wenig im Reinen war, wie es die neuern Philosophen sind. Denn was bewegt wiederum den Willen, daß er den Verstand zur Reflexion motivirt? Ist es ein Gegenstand, so wird doch der Wille nicht durch sich selbst bestimt. Hervey's Behauptungen waren hier mit einander selbst im Widerstreite. Er warf indessen, da er vermuthlich die Schwierigkeit fühlte, die Frage auf: Welches der Grund der ursprünglichen selbstständigen Willensäusserung sey? Die Antwort Einiger hierauf war: Der sich selbst zur Thätigkeit bestimmende Wille, ausser dem weiter nichts ist, das auf ihn wirkte, und mittelst deßen der Mensch völlig sein eigener Herr ist; oder mit andern Worten: Die gleichgültige Freyheit. Diese Antwort billigte aber Hervey nicht. Dasselbe Ding könne nicht zugleich in Beziehung auf denselben Gegenstand thätig und leidend seyn. Dagegen nahm er an, der Mensch sey nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, Herr über seine Entschließungen und Handlungen. Der Wille strebt seiner nothwendigen Natur nach überhaupt nach dem Guten; da aber die wirklichen Objecte, worauf er gerichtet ist, individuell sind, so sind es auch die Güter. Die Vorstellung derselben

wirkt

wirkt auf den Willen und bestimmt ihn jedoch nicht nothwendig, sondern nach einer Reflexion des Verstandes. Das ursprünglich gleichgültige Wollen also und die Reflexion des Verstandes sind es, in denen die Selbstherrschaft des Menschen gegründet ist. Das Resultat der Reflexion des Verstandes aber, so wie die Beschaffenheit dieser selbst, sind unbestimmt; über dieselben Objecte kann sehr verschieden und auf eine sich widersprechende Art geurtheilt werden; daher ist auch ein sehr verschiedenartiges Handeln in Ansehung derselben Objecte möglich.

Herv. *Nat.* Quodl. I quaest. 1. *Idem* in Mag. sent. II dist. 25. quaest. 1. 6.

§. 803.

In der rationalen Theologie beschäftigte sich auch Hervey mit ganz vorzüglichem Eifer mit der Frage, wie die Mehrheit der göttlichen Eigenschaften mit der Einfachheit Gottes zu reimen sey? Er scheint anfangs einen realen Unterschied unter den göttlichen Eigenschaften zu leugnen, sondern bloß einen logischen im vorstellenden Subjecte anzunehmen. Diese logische Verschiedenheit hat aber einen zwiefachen Sinn. Sie drückt

drückt theils eine Verschiedenheit reell verschiedener Begriffe aus; theils eine Verschiedenheit der Begriffe, die aber nicht in Ansehung des Objects gilt, sondern vermöge deren Ein Gegenstand mehr Begriffen correspondiren kann; wie sich z. B. die weiße Farbe von der Ausdehnung, dem Geschmacke, der Schwärze, unterscheidet, obwohl sie derselbe Gegenstand ist. Der Grund hiervon liegt darin, daß von den letztern mehrfachen Vorstellungen keine dem Objecte ganz entspricht, dieses also durch mehrere Vorstellungen ausgedrückt werden muß. So läßt sich auch die Mehrheit der Attribute bey der Gottheit erklären. Die Frage war aber doch nicht, wie sich dieselbe Sache mit mehr verschiednen Attributen denken lasse, sondern wie die Mehrheit der Attribute mit der Einfachheit des Gegenstandes zu reimen sey? Und diese Frage wurde durch jene Erklärung nicht beantwortet. Hervey bemühte sich auch wirklich, gleich seinen Vorgängern, noch tiefer einzudringen, um sie befriedigender beantworten zu können. Man hatte gesagt: Gott denkt sich selbst in einem und demselben Acte, weil sein Verstand unendlich ist. Der menschliche Verstand als eingeschränkt kann Gott nicht in einem und demselben Acte denken; er kann das absolut Einfache und doch alle Realität Begründende und Umfassende nicht erreichen; er ist also gezwungen, es unter mehr Begriffen zu denken;

und so entsteht für uns eine Mehrheit der göttlichen Eigenschaften, ohne daß dadurch die Einfachheit Gottes an sich selbst aufgehoben würde. Hervey erinnerte hiergegen: Dadurch daß ein Verstand alles in einem und demselben Acte denkt, wird der reelle Unterschied der Gegenstände, welche von ihm gedacht werden, nicht aufgehoben. Dieser Unterschied, sobald er nicht bloß logisch ist, beruht nicht auf den Begriffen, sondern auf den Gegenständen selbst. Nun ist aber der Unterschied der göttlichen Eigenschaften, wie sie von uns gedacht werden, nicht bloß logisch, sondern er ist im Wesen der Gottheit, als des Objectes, selbst gegründet. Er wird also auch dadurch nicht aufgehoben, daß die Gottheit sich selbst in einem und demselben Acte denkt; und folglich wird durch jenes Raisonnement die Möglichkeit der Vereinigung mehrer realer göttlicher Eigenschaften mit dem Begriffe der Einfachheit Gottes nicht erklärt. Andere hatten hier damals folgenden Ausweg genommen. Während sich der Verstand mit einem Gegenstande beschäfftige, würden in ihm, ausser dem Hauptbegriffe von diesem, noch mehrere Nebenbegriffe erweckt, die sich nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch den Hauptbegriff auf den Gegenstand bezögen. Auf diese Weise könne auch ein einfaches Object mit mehr Attributen vom Verstande gedacht werden, und bliebe [illegible]

an sich selbst einfach. Dieses sey auch bey der Art der Fall, wie der menschliche Verstand mehr Eigenschaften Gottes ungeachtet der Einfachheit desselben denke. Hierauf antwortete Hervey mit Recht. Die Begriffe von den Attributen Gottes sind gar nicht als Nebengriffe zu betrachten, die unmittelbar durch Vergleichung mit einem Hauptbegriffe von Gott entstanden; sondern sie sind Begriffe, die unmittelbar auf Realitäten in der Gottheit gehen; so daß auch so jene Schwierigkeit nicht weggeräumt werden mag. Hervey selbst nahm an, daß durch die Begriffe der verschiedenen göttlichen Eigenschaften allerdings verschiedene Dinge bezeichnet werden; nur wollte er diese doch nicht als verschiedene Realitäten von der Art in der Gottheit gelten lassen, daß durch sie die Einfachheit dieser aufgehoben würde. Seine Erklärung hierüber ist eine Logomachie.

Herv. Nat. in Mag. sent. I. dist. 1. quaest. 2. sq.

§. 804.

Eine der vorzüglichsten Rollen unter den Scholastikern dieser Zeit spielte Wilhelm Durand, gebürtig aus St. Pourçain in

Clermont (Durandus de Sto Portiano). Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Er ward zu Clermont Predigermönch, studirte Theologie und Philosophie, und erhielt im Jahre 1313 die Würde eines Baccalaureus. Nachher lehrte er zu Rom und ward Bischoff. Er zeichnete sich durch das Talent aus, schwere ihm vorgelegte Aufgaben mit Fertigkeit zu lösen, Einwürfe schnell zu beantworten, so daß ihm seine Zeitgenossen den Ehrennamen Doctor resolutissimus beylegten. Aus einem eifrigen Thomisten ward er in der Folge einer ihrer lebhaftesten Widersacher. Er starb im Jahre 1332. Man führt ihn gewöhnlich als den Urheber der in ungereimte Spitzfindigkeit übergehenden Scholastik auf, und pflegt deßhalb mit ihm eine neue historische Epoche dieser anzuheben. Aber eben der Geschichtforscher, der sich um die historische Aufklärung der scholastischen Philosophie überhaupt so verdient gemacht hat, hat auch gezeigt, daß sein Andenken diese Herabwürdigung nicht verdiene, und daß er vielmehr an Deutlichkeit und Bestimtheit der Begriffe und des Ausdrucks mehrere seiner berühmten Vorgänger weit übertreffe.

Bruckeri Hist. crit. philos. T. III p. 846. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V S. 125 ff.

§. 205.

§. 805.

Seine ontologische Speculation betraf unter anderem ebenfalls das Gedankending in seinem Gegensatze mit dem wirklichen Dinge. Er erklärte jenes geradezu für eine solche Bezeichnung des Gegenstandes, durch welche man ausdrücke, daß derselbe lediglich auf einer bestimten Vorstellungsart, einem bestimten Acte der Vernunft, beruhe, wie die Begriffe der Gattung und des Allgemeinen überhaupt; so daß also die Gedankendinge in der Wirklichkeit nichts seyen, und nur insofern existiren, als die Thätigkeit des Verstandes existirt, wodurch sie bewirkt werden und in welcher sie bestehen. Das wirkliche Ding hingegen ist dem Daseyn nach in einem äussern Objecte gegründet (in re extra), und seine Existenz hängt nicht davon ab, ob es durch den Verstand gedacht werde, oder nicht. Die Gedankendinge sind demnach verschieden, wenn sie in den bloßen Begriffen des Verstandes verschieden sind und mehr Gedankendinge ausmachen. Die wirklichen Dinge als solche sind verschieden, wenn ihnen auch unabhängig von dem Denken des Verstandes Verschiedenheit zukomt. Einige hatten diese Erklärung noch dadurch genauer bestimmen zu müssen vermeynt, daß von wirklich verschiedenen Dingen eines nicht das andere wäre. Denn bey verschiedenen Dingen sey eines entweder

wirklich das andere, oder nicht; wäre das erstere, so wären die Dinge zugleich verschieden und nicht verschieden, was sich widerspricht. Ferner auch bey verschiedenen Gedankendingen sey eines nicht wirklich das andere; es müsse folglich auch unter diesen eine reelle Verschiedenheit seyn. Durand behauptete, es bedürfe jenes Zusatzes zu seiner Erklärung nicht. Denn zwischen einem reellen und einem Gedankendinge existire kein reelleres in der Mitte; also sey auch zwischen einem reellen und einem Gedankenunterschiede kein Mittleres; wo also kein bloßer Gedankenunterschied sey, da müsse ein reeller statt finden. Sofern nun Dinge ausserhalb dem Verstande existiren, ist kein bloßer Gedankenunterschied vorhanden. Auch könten Dinge reell unterschieden, und doch eines das andere seyn; denn es verträgt sich wohl, daß ein Ding in einem Betrachte von dem andern reell verschieden, und in einem andern Betrachte mit ihm reell einerley ist. Durand rechnete hier auf den numerischen Unterschied, auf den seine Gegner nicht achteten, und daher den obigen Zusatz verlangten.

Durandus In Mag. sent. I dist. 33. quaest. 1.

§. 806.

Eine andere ontologische Frage, worauf sich Dürand auch einließ, gieng den Unterschied zwischen dem Dinge und den Verhältnißen desselben an. Den Scholastikern war die Bestimmung dieses Unterschiedes wegen ihrer rationalen Theologie äusserst wichtig; denn auf der Art, wie er erklärt wurde, beruhte die Begründung der Unveränderlichkeit Gottes. Dürand kritisirte zuvörderst die Meynungen seiner Vorgänger über diesen Punct. Thomas von Aquino hatte zwischen dem Subjecte und seinem Verhältniße einen reellen Unterschied angenommen, und ließ das Subject aus ihm selbst und der Relation zusammengesetzt seyn. Andere, auch Hervey, nahmen zwar ebenfalls eine reelle Verschiedenheit des Subjects und seines Verhältnißes an, leugneten aber, daß daraus ein Zusammengesetztseyn des Subjectes folge. Dürand verwarf beyde Meynungen und bestimte die seinige folgendermaßen. Die Verhältniße überhaupt sind von doppelter Art, theils reelle, die in den Gegenständen selbst enthalten sind, wie die Berührung der Körper, die Inhärenz des Accidens in seinem Subjecte; theils logische, die bloß in den Begriffen enthalten sind (relatio praedicamentaliter). Die reelle Relation ist bey den endlichen Geschöpfen von ihrem Sub-

jecte (a fundamento) reell verschieden, ohne daß doch eine Zusammensetzung des Subjects von ihr die Folge wäre. Das Seyn für sich und das Seyn in einem Andern sind vom den Dingen, worauf sie sich gründen, real verschieden; sie lassen sich so von einander trennen, daß das eine ohne das andere reell bleibt (wie im Abendmahle die Accidenzen des Leibes Christi von deßen Substanz getrennt werden). Das logische Verhältniß aber ist vom Subjecte nicht reell verschieden; denn wo Dinge gleich oder ähnlich genannt werden, heißt das nicht mehr als: das eine Ding ist so, wie das andere ist. Man sieht, den wahren Begriff von der Natur der Relation überhaupt hatte auch Durand noch nicht erreicht. — Eben so sorgfältig speculirte er auch über die verschiedenen Grade der Intension der Qualitäten. Die Frage war hier erstlich, ob wirklich die Qualität intensiv vermehrt werden könne? Einige hatten dies verneint; denn es würde eine Verschiedenheit des Wesens nach sich ziehen; die Vermehrung könne nicht auf die Qualität als solche, sondern nur auf das Seyn gehen (non sunt gradus secundum Essentiam, sed secundum Esse). Wird z. B. die Wärme verstärkt, so erhält das Wesen derselben keine Veränderung, sondern vielmehr ihr Seyn. Was sich die Urheber dieser Distinction bey derselben gedacht haben mögen, ist schwer zu

er-

errathen. Durand argumentirte dagegen. Das Seyn als Existenz genommen läßt keine Verschiedenheit der Grade zu. Wird aber unter dem Seyn die Inhärenz im Subjecte gedacht, so könte entweder diejenige Form mehr in ihrem Subjecte seyn, die inniger (intimius), oder diejenige, die fester (firmius) in ihm ist. Dieses beydes bewirkt noch keine Verschiedenheit der Grade. Der Unterschied in den Graden der Intensibn kann demnach allein in dem Wesen der Qualitäten gesucht werden. Das Mehr oder Weniger der Ausdehnung z. B. liegt im Wesen derselben, weil dieses eine gewiße Weite mit sich bringt (latitudo in essentia); die Untheilbarkeit der Form liegt im Wesen der Form u. s. w. Diese Weite im Wesen der Qualitäten scheint eine Unbestimtheit derselben überhaupt ausdrücken zu sollen, vermöge deren sie noch innerer Veränderungen fähig sind. Die Verschiedenheit der Grade der Intension erklärte also Durand so wenig befriedigend, wie sie Hervey auf eine ähnliche Art zu erklären suchte. Durand warf übrigens noch mehr hierher gehörige Fragen auf; z. B. Woher die verschiedenen Intensionsgrade bewirkt werden? Sie haben ihren Grund theils in der Beschaffenheit der einwirkenden Ursachen, theils in der Beschaffenheit des Subjectes, welches die Qualität aufnimt. Wie aber die Ursachen eine solche verschiedene Wirkung haben,

ben, und die Subjecte dieselbe so verschieden aufnehmen können, untersuchte Dürand nicht weiter. Eine andere Frage war: Kann eine und dieselbe Qualität intensiv vermehrt oder verringert werden? Hier konte man bejahend antworten, und zwar so, daß man annahm, dieselbe numerische Qualität werde bald schwächer, bald stärker. Dann ergaben sich aber wieder Folgerungen, die mit andern bewährten Grundsätzen und der Erfahrung im Widerstreite waren. Alsdann nehmlich war dieselbe Qualität zugleich schwächer und stärker. Ferner die Ursache, welche die verschiedene Intension bewirkte, mußte zu der Qualität in ihrem vorherigen Zustande entweder etwas von demselben Verschiedenes hinzusetzen, oder nicht. Setzte sie etwas hinzu, so blieb die vorherige Qualität nicht dieselbe mehr, was sie doch nach der Voraussetzung bleiben sollte. Setzte sie nichts hinzu, so folgte, daß es eben so viel verschiedene Qualitäten, als verschiedene Grade der Intension gebe, was abermals ungereimt ist. Dürand behauptete, dieselbe numerische Qualität könne verschiedene Grade annehmen; jedoch sey sie als Einheit nicht untheilbar, sondern ein theilbares Continuum. Bey dieser Behauptung erhob sich auf's neue die Frage: Können die Theile der Intension angegeben werden, so daß die Intension wächst gleich der Ausdehnung durch Hinzusetzung eines Theils

zum

zum andern? Hier nahmen Einige an, die Intension enthalte allerdings einen Zusatz zu dem vorherigen Grade der Qualität, nur aber einen solchen, der nicht auf eine unterscheidende Weise von diesem gesondert werden könne (quod vna pars non possit signanter distingui ab alia). Dann sind aber mehr verschiedene Qualitäten in demselben Subjecte und nicht Eine numerische; die Intension wird dabey nicht vermehrt oder verstärkt, sondern vervielfacht. Durand nahm also an, die Theile der Intension seyen nicht neben einander, wie die Theile der Ausdehnung, sondern sie existirten successiv, so daß der vorhergehende Grad aufhöre, sobald der vermehrte erfolgt sey.

Durandus in Mag. sent. I dist. 17. quaest. 6 sq.

§. 807.

In Ansehung der Verschiedenheit des Abstracten und Concreten verwarf auch Durand zwar mehrere Meynungen seiner Vorgänger, ohne doch selbst jene gehörig in's Licht zu setzen. Einige nahmen einen reellen Unterschied zwischen beyden an; im Concreten werden

den die Existenz und Modificationen derselben gesetzt, von denen im Allgemeinen abstrahirt wird; daher jenes reell von diesem verschieden ist. Durand setzte dieser Meynung entgegen, daß bey einer angenommenen reellen Verschiedenheit des Concreten vom Allgemeinen jenem die Einheit fehlen würde, die es nur durch seine Beziehung auf ein Allgemeines erlangen könne; daß ferner ein Object alsdenn nicht nach der Gattung und Art, sondern nach den Theilen definirt werden müsse, wobey aber niemals eine wahre Definition möglich sey. Andere behaupteten: Es existire allerdings zwischen dem Abstracten und dem Concreten ein reeller Unterschied; nur nicht ein solcher, vermöge deßen dem Abstracten oder dem Concreten etwas zugesetzt würde; sondern ein solcher, vermöge deßen ein Abstractes und ein Concretes existire (natura subest ipsi Esse). Diese Distinction verwarf Durand mit Recht als sinnlos; sie setze einen Unterschied, und gebe doch nichts Reelles an, worauf er sich stütze, wodurch sie sich selbst wieder aufhebe. Durand bestimmte seinerseits den Unterschied so: Zwischen dem Abstracten und Concreten ist keine reelle Verschiedenheit; im Wesentlichen sind beyde einerley; aber das Concrete hat eine Nebenbedeutung, welche dem Abstracten nicht zukomt, und diese macht ihren Unterschied aus. Der Mensch und die Menschheit drücken denselbe-

selben Gegenstand aus; aber das Concrete hat noch eine Beziehung mehr als das Abstracte. Der individuelle Mensch ist derjenige, der die Menschheit hat, und insofern ist er als individuell von der Menschheit als Abstractum verschieden. Dieser Unterschied zwischen einem Abstractum und einem Concreten kann auch reell seyn, sobald beyde nicht zu einer und derselben Gattung gehören. So ist die Weisse überhaupt ein Abstractum; ein Mensch, der die Weisse hat, ein Concretum; hier ist zwischen beyden eine reelle Verschiedenheit. Die Behauptung Durands, daß das Abstracte und das Concrete einerley Gegenstand bezeichnen, kann nicht zugegeben werden; denn sie wird schon durch das Bewußtseyn widerlegt, indem wir Abstracta oder Concreta denken. Auf die Nebenbedeutung des Concreten sich zu berufen, so wie es Durand that, heißt nichts weiter, als den Unterschied zwischen dem Abstracten und Concreten dadurch erklären, daß man sagt, zwischen beyden sey ein Unterschied; ohne doch anzugeben, welcher?

Durandus in Mag. sent. I. dist. 34. q. 1.

§. 808.

Die Frage: ob die Welt einen Anfang gehabt habe, oder von Ewigkeit her sey, suchte Durand auch dadurch entscheidender zu beantworten, daß er sie selbst genauer bestimte. Er drückte sie so aus: Ob etwas Successives von Ewigkeit her existiren könne? Durand erklärte dies aus den von seinen Vorgängern schon beygebrachten Gründen für unmöglich, suchte aber diese Gründe selbst noch in ein helleres Licht zu setzen. Erstlich: Veränderliche Dinge können nicht von Ewigkeit her seyn; denn da sich bey ihnen ein Erstes und Leztes angeben läßt, so sind sie endlich. Von den Umdrehungen des Himmels, diese mögen vergangen, oder künftig haben seyn können, muß es eine erste und lezte geben; die Reihe der Bewegungen besteht demnach aus endlichen Theilen, und kann nicht von Ewigkeit seyn. Diese Reihe drückt eine Ordnung aus, so daß nur eine Bewegung nach der andern, nicht aber mehrere zugleich seyn können. Nimt man nun alle vergangene Bewegungen, so ist entweder eine unter ihnen, die keine mehr vor sich hat, oder nicht. Ist das erstere, so ist die Reihe nicht unendlich, denn sie hat von der heutigen Bewegung bis zu der ersten eine auf beyden Seiten bestimte Grenze. Nimt man das leztere, so steht man mit der Voraussetzung im

Wider-

Widerspruche; denn vor allen vergangenen Bewegungen zusammen genommen kann keine weiter hergehn, indem man sonst nicht alle haben würde, so wie man noch nicht alle künftige Bewegungen angenommen hat, wenn keine die letzte ist. Zweytens: Unter allen vergangenen Umdrehungen des Himmels ist eine von der heutigen entweder unendlich entfernt, oder nicht. Ist das letztere, so ist die Reihe der Umdrehungen nicht unendlich, sondern sie hat einen Anfang. Ist das erste, so war diejenige Bewegung selbst, die als von der heutigen unendlich entfernt angenommen wird, die erste; denn eine größere Entfernung als eine unendliche ist unmöglich. Drittens: Die Erzeugung der Geschöpfe kann nicht ohne Anfang seyn. Wäre das Gegentheil hiervon möglich, so könte es nur dadurch möglich seyn, daß ein Mann und ein Weib mit voller Zeugungskraft von Ewigkeit erschaffen wären, oder sonst existirt hätten. Nun hätten doch diese Menschen nicht gleich unmittelbar zeugen könen, indem oder nachdem sie erschaffen wären; sie konten doch nicht eher zeugen, als sie existirten; sie existirten also vorher, ehe sie zeugten; und folglich kann die Zeugung nicht von Ewigkeit seyn.

Die Unhaltbarkeit dieser Argumentationen läßt sich leicht darthun. Die erste beruht auf einer unmöglichen Voraussetzung, daß sich alle vergangene Bewegungen des Himmels, so wie alle künftige zusammenfassen [illegible]. Wird dies willkührlich als möglich ange-nommen, so ist es eine petitio principii. Gerade darin liegt ein Grund für die Ewigkeit der successiven Reihe, daß sie sich [illegible] weder heraufwärts noch herabwärts in ein Ganzes zusammenfassen läßt. Dasselbe kann gegen die zweyte Argumentation ein-gewandt werden. Ist eine vergangene Be-wegung des Himmels von der heutigen un-endlich entfernt; so wird dieselbe als die erste nur erschlichen; denn eben weil sie von der heutigen unendlich entfernt ist, kann sie nie erreicht werden. Durand's [illegible] sen machten ihm den Einwurf, daß die Rei-he der Himmelsbewegungen nicht wirklich, sondern eingebildet sey; weil in ihnen [illegible] kein Stillstand wäre; es folglich an Abtheilun-gen mangele; sondern daß es überhaupt nur Eine Bewegung des Himmels gebe. Hie-rauf aber erwiederte Durand sehr treffend, daß man diese nichts desto weniger als un-endlich annehmen kann, nehmlich wenn ein-mal die Voraussetzung zugestanden wird. Gegen die dritte Argumentation läßt sich erinnern, daß die Ewigkeit der Generatio-nen ihrer Möglichkeit nach nicht nothwen-dig auf die Art erklärt zu werden brauche, wie bey ihr ebenfalls vorausgesetzt ist. S. *Durandus* in Mag. sent. II dist. 1. q. 3.

§. 809.

§. 809.

Das Princip der Individuation faßte Durand wenigstens deutlicher und bestimter als seine Vorgänger. Der Unterschied des Allgemeinen und des Individuellen liegt lediglich in der Existenz. Alles was wirklich existirt, ist individuell; das Allgemeine wird bloß gedacht. Sobald dem Allgemeinen eine Existenz ausser dem Gedanken beygelegt, und es dadurch näher bestimt wird, so geht es in das Individuelle über. Das Princip der Individuation ist demnach der Grund von der wirklichen Existenz eines Dinges überhaupt. Dieser bringt seiner Natur nach immer Individuen, nie das Allgemeine hervor. An sich selbst hat ihn Durand weiter nicht erklärt, und er läßt sich auch nicht weiter erklären, weil er mit dem Dinge an sich zusammenfällt.

Durandus in Mag. sent. II dist. 3. q. 2.

§. 810.

Auch in der rationalen Psychologie hat sich Durand wie ein scharfsinniger Forscher in seiner Art gezeigt. Unter den hierher gehöri-

gen Fragen, worüber damals vorzüglich ge-
stritten wurde, war eine der wichtigsten: In-
wiefern die Seelenvermögen, die sich ihren
Aeusserungen nach im Bewußtseyn unterschei-
den lassen, das Leben, Empfinden, Den-
ken, im Wesen der Seele einerley seyen,
oder nicht? Um die Einfachheit der Seele
behaupten zu können, glaubte man nothwen-
dig auch die Einerleyheit jener Vermögen der
Seele erhärten zu müssen. Besonders hatte
Scotus die Sache aus diesem Gesichtspunc-
te betrachtet. Es schien aber doch die innere
Erfahrung dieser Meynung zu laut zu wider-
sprechen, daher sie denn viele Gegner fand, zu
welchen auch Durand gehörte. Die Empfin-
dung wurde durch die Organe und die Be-
schaffenheit derselben bestimt; es schien hier
offenbar, daß das Empfindungsvermögen mit
dem Seelenwesen nicht durchaus identisch sey.
Man glaubte also die Mannichfaltigkeit der
Seelenvermögen nur daraus erklären zu kön-
nen, daß man der Seele noch verschiedene be-
sondere Formen oder Qualitäten beylegte. Du-
rand unterstützte diese Meynung mit folgen-
den Gründen: Wir empfinden und denken
nicht immer; es sind dies veränderliche Aeusse-
rungen der Seele; sie setzen aber nothwendig
gewiße Accidenzen voraus, die der Seele be-
ständig zukommen, und eben diese sind die er-
wähnten verschiedenen Seelenvermögen, die
als

als besondre Qualitäten noch zum Wesen der Seele hinzugefügt sind. Die Seele wird ferner nicht nothwendig zu gewißen Aeusserungen getrieben; sondern sie verhält sich gegen dieselben gleichgültig; sie muß also durch etwas dazu bestimt werden, was ausser ihr ist, und dieses sind ihre verschiedenen Vermögen. Endlich; Es kann Jemand blind oder taub werden; das Princip des Sehens und Hörens also läßt sich von ihm trennen, und muß folglich auch vom Wesen der Seele verschieden seyn. Inzwischen war mit diesen Argumenten die Verschiedenheit der Seelenvermögen auch noch nicht sonderlich bewährt. Was Durand voraussetzte, daß die Seele nicht stets empfinde und denke, ist höchst problematisch; vielmehr dürfte das Gegentheil statt finden. Eben so läßt sich nicht so geradehin behaupten, daß die Seele als absolute Kraft sich gegen die Verschiedenheit ihrer Aeusserungen gleichgültig verhalte, und daß sie bey der Blindheit oder Taubheit das Princip des Sehens oder Hörens wirklich verliere. Wollte man aber auch annehmen, daß die verschiedenen Seelenvermögen noch etwas Anderes seyen, als die Seele selbst; so bleibt die Frage übrig, was sie denn eigentlich sind? Nimt man sie für Substanzen, so wäre die Seele ein Aggregat von Substanzen, und das Wesen der absoluten Seele selbst, das dabey einfach seyn sollte,

ließe sich gar nicht denken. Nimt man sie für Accidenzen, so widerstreitet dieses dem Bewußtseyn, das wir von unsern Seelenthätigkeiten haben, geradezu. Auch würden sie als Accidenzen immer etwas Substantielles in der Seele erfodern, worin sie selbst gegründet wären, und damit wäre doch die Einfachheit der Seele unverträglich. *

* *Durandus* in Mag. sent. I dist. 3. q. 2.

§. 811.

Die speciellere Frage, ob Gedächtniß und Verstand, Wille und Verstand, einerley Vermögen seyen im psychologischen Betrachte, wurde vom Durand noch genauer untersucht. Er nahm die Einerleyheit dieser Vermögen an, weil eine und dieselbe Kraft eine Fertigkeit haben und gebrauchen könne. Das Gedächtniß behält die Begriffe selbst; der Verstand gebraucht sie; beyde laufen auf Ein Vermögen hinaus, das sich nur auf verschiedene Weise in seiner Thätigkeit äussert. Die Einerleyheit des Verstandes und Gedächtnisses war hier sehr schlecht dargethan. Sorgfältiger und umständlicher wenigstens suchte Durand

stand auch die Einerleyheit des Verstandes und Willens zu erweisen. Das Begehren ist nach ihm entweder natürlich, oder thierisch; das letztere wird durch Erkentniß bestimt; das erstere nicht. Das natürliche Begehren ist vom Wesen des begehrenden Subjects nicht verschieden. Das Begehren der Materie nicht von der Materie; das Begehren der Schwere nicht von der Schwere; also unterscheidet sich auch das thierische Begehren nicht von der Erkentniß oder dem Verstande. Es können ferner mehr einander untergeordnete Thätigkeiten aus demselben Principe hervorgehn; die Sonne erleuchtet und erwärmt zugleich; so können auch Denken, Erkennen und Wollen in Einem Subjecte gegründet seyn, und man hat keine Ursache, mehr wesentlich verschiedene Principien dazu anzunehmen, da das Wollen der Thätigkeit des Erkennens untergeordnet ist, und von dieser abhängt. Drittens: Der Wille begehrt sein Object mit Freyheit, und Freyheit ist nicht ohne Erkentniß möglich; da es nun kein anderes Erkentnißvermögen giebt, als den Verstand, so sind der Wille und der Verstand nothwendig einerley. Endlich: Wären der Wille und der Verstand wesentlich verschiedene Vermögen, so würde ein Wollen ohne Erkennen möglich seyn, da doch der Wille immer die Erkentniß, sofern er als Willen wirkt, voraussetzt. Aus diesen Argumenten

Durand's folgte nichts weiter, als daß die Vermögen des Gedächtnißes, Verstandes, und Willens bey der Wirkungsart der Seele überhaupt genommen in nothwendiger Verknüpfung stehn; aber nicht, daß sie zusammen Ein und dasselbe Vermögen ausmachen. Diese letztere Behauptung war es vermuthlich, die den Durand bewog, um consequent zu bleiben, die Aristotelische Lehre von einem leidenden und thätigen Verstande, als zwey besondern Verstandesvermögen, zu verwerfen. Es gebe nur Einen Verstand, und es sey nicht nothwendig, daß eine Kraft, die das Vermögen habe, zu wirken, auch wenn sie nicht ununterbrochen wirke, darum aus einem besondern leidenden und thätigen Principe bestehen müsse.

Durandus in Mag. sent. 1. dist. 3. q. 3. sqq.

§. 812.

Auch über die Freyheit des Willens enthält die Philosophie Durand's manches Merkwürdige. Daß die Freyheit zu einem Vermögen gehöre, erhellt daraus, weil sie an sich selbst keine Thätigkeit, Fertigkeit, oder erworbene Eigenschaft ist. Aber sie ist auch nach Durand nicht ein absolutes Vermögen selbst, son-

sondern nur die ursprüngliche Eigenschaft eines Vermögens, nehmlich des Willens. Wäre sie ein absolutes Vermögen an sich selbst, so müßten schlechthin alle Thätigkeiten des Menschen frey seyn, was sie doch nicht sind. Die Verstandeserkentniß ist ihrer Natur nach an feste, nothwendige Principien gebunden, und der Wille seiner Natur nach an das Gesetz, durch welches er bestimt wird, nur das Gute zu wählen; folglich kann die Freyheit nur eine Eigenschaft des Willens seyn. Wie die Freyheit als Eigenschaft des Willens sich mit jener Natur des Willens überhaupt vertrage, erklärte Durand so: Das Gute an sich muß der Wille lieben seiner Natur nach; soferne er also in Beziehung zu diesem gedacht wird, hat die Freyheit auf ihn keinen Einfluß. Aber das Gute in der Erfahrungswelt ist mit dem Uebel vermischt; der Wille kann das eine oder das andere wählen oder verwerfen; und hierin zeigt sich seine Freyheit. Die Wahl ist insofern nicht durch das Naturgesetz des Willens nothwendig bestimt. Der Verstand erkennt, das Gute mit dem Uebel vermischt oder auch das in moralischem Betrachte völlig Gleichgültige müsse nicht durchaus gewollt werden; nun entspringt also Wahl des einen oder des andern nach Freyheit. In Beziehung auf das Gute an sich kann der Wille schlechthin Wille heißen, weil er hier nothwendig determinirt wird; in

Beziehung auf das Gute und Uebel in Verbindung oder Verhältniß, und auf das Gleichgültige allein, wäre er der freye Willen zu nennen. Die Freyheit ist demnach kein absolutes Vermögen für sich, sondern eine Beschaffenheit des Willens, welche bloß die Unbestimmtheit desselben in Ansehung gewißer Thätigkeiten ausdruckt. Sieht man auf den Werth dieser Theorie des Freyheitsbegriffs, so erscheint sie offenbar in sich selbst widersprechend. Muß der Wille seiner Natur nach nothwendig das Gute an sich lieben und wählen, und komt ihm in dieser Hinsicht keine Freyheit zu, so ist nicht zu begreifen, wie er, wenn zwischen dem Guten und dem Uebel zu wählen ist, nicht allemal jenes, was seine Natur fodert, will, sondern hier nach Freyheit bald das Gute, bald das Uebel vorziehe. Selbst der Begriff eines Guten mit dem Uebel gemischt hebt sich auf, in dem Sinne, wie ihn Dürand nahm, der freylich seinen eigenen Widerspruch dadurch zu verstecken glaubte, daß nach ihm bey dem sogenannten freyen Willen nicht von dem Guten an sich als Gegenstande des Wollens die Rede seyn könne. Das Gleichgültige allein konte bey jener Voraussetzung eben so wenig Object der Freyheit seyn. Denn ist der Wille seiner Natur nach zum Guten determinirt, so wird das allemal gut seyn, was er unter mehr gleichgültigen Gegenständen wählt. Aber Dürand und die

Philo-

Philosophen seines Zeitalters überhaupt hatten die praktische Philosophie über ihren theoretischen Speculationen fast ganz vernachlässigt, und kennten daher auch die praktische Natur des Menschen noch gar zu wenig, um ihrer Untersuchung die gehörige Richtung geben und ein Resultat ziehen zu können, mit welchem die philosophische Nachwelt irgend Ursache hätte, zufrieden zu seyn.

Durandus in Mag. sent. II dist. 23. q. 1.

§. 813.

Sind die menschlichen Seelen von Natur einander gleich? Durand antwortete auf diese Frage, jedoch bedingterweise, Nein. Er betrachtete hier die Seelen theils in Hinsicht auf den ganzen Inbegriff ihrer Vermögen, zu welchem auch die Vermögen des Lebens, der Ernährung, der Empfindung, von ihm gerechnet wurden; theils in Hinsicht auf ihre Wesen; theils endlich in Hinsicht auf die in diesen Wesen gegründeten Kräfte. Die Ungleichheit der Seelen in der erstern Hinsicht lehrt schon die gemeine Erfahrung. Es giebt Menschen, die besser sehen, hören, riechen, fühlen, als andere,

ohne daß das seinen Grund in den Gegenstän-
den hätte, da es ihn vielmehr in der Verschie-
denheit des Empfindungsvermögens der Sub-
jecte hat. In der zweyten Hinsicht aber kann
keine Ungleichheit der Seelen behauptet werden.
Was Wesen der einen ist, ist Wesen der andern;
hier eine Verschiedenheit annehmen wollen, hieße
annehmen, eine Seele sey mehr oder weniger See-
le, ein Mensch sey mehr oder weniger Mensch,
als die anderen, was doch ungereimt seyn wür-
de. Da nun die Wesen keine Verschiedenhei-
ten zulassen, so können diese auch nicht in den
Kräften statt finden, die in den Wesen gegrün-
det sind. Wollte man sie in diesen annehmen,
so müßte daraus auf eine Verschiedenheit in den
Wesen zurückgeschlossen werden, die doch nicht
zugestanden werden mag. Stringent sind diese
von Dürand für seine Behauptung vorge-
brachten Gründe nicht. Die größere Vollkom-
menheit der Empfindungen bey verschiedenen
Menschen kann durch die verhältnißmäßig größ-
sere Vollkommenheit ihrer Sinnenorgane be-
wirkt werden, ohne daß dadurch eine Ungleich-
heit des Empfindungsvermögens, als Seelen-
princips, erwiesen würde. Dürand hatte
hierbey die Aristotelische Psychologie im Sinne,
die das Empfindungsvermögen als eine Form
des Körpers betrachtete, und also aus der
größern Vollkommenheit jenes auf die größere
Vollkommenheit dieser zu schließen sich berech-
tigt

rigt halten konte. Die Qualitäten eines Wesens können auch sehr verschiedene Grade zulassen, und brauche deßhalb die Identität des Wesens nicht aufgehoben zu werden. Daß ein Mensch mehr Mensch seyn müsse, als der andere, folgt nicht daraus, daß jener geistvoller und stärker ist, als dieser.

Durandus in Magi sent. II dist. 32. q. 3.

§. 814.

Für das Daseyn Gottes führt Durand drey Beweisarten an. Die erste ist die aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, welche er die via eminentiae nennt, und so darstellt: Entweder giebt es unter den Vollkommenheiten, welche die Gattungen unterscheiden (perfectionibus specificis), etwas Vollkommenstes, oder nicht. Im erstern Falle ist ein Gott; denn Gott wird unter allen Dingen durch die höchsten Vollkommenheiten bestimt. Im andern Falle ist die Reihe der ins Unendliche steigenden Vollkommenheiten wirklich vorhanden; oder wenn auch nichts Vollkomneres wirklich vorhanden ist, so wäre es doch möglich, daß es über jedes vorhandene Vollkomne noch ein Vollkomneres gäbe. Nun ist aber ei-

ne unendliche Reihe wirklicher steigender Vollkommenheiten mit sich selbst im Widerspruch; dann giebt es ein wirkliches Vollkommenstes, und dieses ist Gott. Nimt man aber das Andere an, eine mögliche unendliche Reihe wachsender Vollkommenheiten, so wird das durch die Existenz der Gottheit nicht aufgehoben; denn das über ein angenommenes Vollkommenes mögliche Vollkomnere existiret noch nicht, soferne es nur möglich ist, und kann auch niemals zur Existenz gelangen, weil es durch kein anderes Wesen hervorgebracht werden könnte, da kein Wesen etwas Vollkomneres hervorbringen kann, als es selbst ist. Die zweyte Beweisart ist aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache, welche Durand via caussalitatis nennt. Die Ursache geht stets vor der Wirkung her; die Caussalität macht also eine Reihe; keinen in sich selbst zurückkehrenden Kreislauf aus. Diese Reihe muß endlich seyn, weil sonst zu allen Wirkungen unendliche Ursachen mitwirken müßten. Es muß folglich eine erste Ursache geben. Diese muß das vollkommenste und oberste Wesen (Gott) seyn, und als erste Ursache alle schöpferische Kraft besitzen. Eine zweyte Ursache kann das vollkommenste Wesen nicht seyn, weil jene, als von einem andern Wesen hervorgebracht, nicht das vollkommenste seyn kann. Die dritte Beweisart wird geführt aus der Existenz eines Noth-

Nothwendigen, da unmöglich Alles in der Welt zufällig seyn kann. Man nehme an, daß Alles nicht existiren könne, so würde überhaupt nichts wirklich geworden seyn; alles wäre alsdenn durch sich selbst entstanden. Dasjenige, was von einem andern hervorgebracht ist, kann nicht an sich und durch sich selbst seyn. Es muß demnach Etwas geben, das nicht von einem Andern hervorgebracht, sondern nothwendig durch sich selbst ist, und dieses ist Gott. Einer Kritik dieser Beweisarten bedarf es hier nicht.

Durandus in Mag. sent. I dist. 3 q. 1.

§. 815.

Gott ist einzig. Dies schließt Durand daraus, daß es nur Eine vollkommenste Gattung geben könne. Die Gattungen nehmlich steigen an Vollkommenheit, und eine übertrifft immer die andere, wie die Zahlen, so daß zwey gleich vollkomne Gattungen unmöglich sind: Alle einzelne Gattungen beziehen sich also auf eine vollkommenste. Wollte man also auch mehr Götter von verschiedner Vollkommenheit annehmen, so würden sie doch ei-

nem

nem Gotte von höchster Vollkommenheit untergeordnet seyn. Man setze ferner, daß die Gattungen der Vollkommenheit in's Unendliche fortschritten, so müßte doch die Gottheit von jeder eine Idee haben, und also eine unendliche Zahl von Ideen umfassen, da auch jede Gattung für sich eine unendliche Zahl von Individuen zuläßt. Sollten nun mehr numerisch verschiedene Götter existiren, so wären sie an Zahl unendlich. Was aber in Gott möglich ist, ist auch in ihm wirklich; es müßte also eine unendliche Zahl wirklicher Götter vorhanden seyn, was ungereimt ist. Den Unterschied unter den göttlichen Eigenschaften erklärte Durand für bloß logisch. Wären die verschiedenen Attribute Gottes auch wirklich in ihm vorhanden, so würden sie dennoch nur eine und dieselbe Definition haben. Weiter ausgeführt hat D. diese Behauptung nicht. In Ansehung des Begriffs von der göttlichen Erkentniß drückte er sich folgendermaßen aus: die vollkommenste Art, wie eine Ursache wirken kann, ist durch Verstand und Willen; Gott kann also auch nur auf diese Art wirken; dies wäre ihm aber unmöglich, wenn er nicht eine Erkentniß des Hervorzubringenden hätte. Ferner: Gott handelt nach Zwecken; thäte er dies nicht, so würde er durch blossen Zufall bestimmt; Zwecke, die ein Wesen in seiner Thätigkeit verfolgt, setzen bey demselben eine Erkentniß voraus;

dies

diese muß zugleich die vollkommenste alles umfassende seyn, weil sie die Erkentniß des vollkommensten Wesens ist. Die Dinge ausser ihm erkennt Gott aber mittelst seines Wesens, nicht durch ein Princip ausser ihm oder vermöge einer Beziehung jener Dinge selbst. Denn Gott erkennt die Dinge von Ewigkeit her; jene Dinge selbst aber sind nicht ewig; sie können also auch nicht ewige Begriffe in der Gottheit hervorbringen. Auch würden solche Begriffe und diese Entstehungsart derselben mit der Einfachheit Gottes nicht verträglich seyn. Die Erkentniß Gottes, da sie alles Erkennbare umfaßt, betrifft nicht bloß das Allgemeine, sondern auch das Individuelle numerisch Verschiedne. Würde dieses letztere von Gott nicht erkannt, so hätte der menschliche Verstand hierin einen Vorzug vor dem göttlichen, daß etwas von ihm erkannt würde, was diesem verborgen bliebe. Den Begriff der Einfachheit Gottes suchte Durand dadurch mit dieser Meynung zu vereinigen, daß er die göttliche Erkentniß nicht durch verschiedene successive Denkacte, sondern durch einen einzigen, bewirkt werden ließ, der alles Erkennbare, das Allgemeine wie das Individuelle, in sich begreift, und als Ursache alles Vorhandnen auch alle mögliche Wirkungen in sich enthält, noch bevor sie zur Wirklichkeit gelangten. Wie Gott das Zufällige Künftige erkenne, wurde

vom

Dürand anders, als von seinen Vorgängern, erklärt. Aus einer bestimten Ursache muß eine bestimte Wirkung erfolgen, und diese kann aus jener, falls sie nicht in ihrer Thätigkeit gehindert wird, erkannt werden. Es kann aber auch eine Ursache zu mehr Wirkungen bestimt seyn; dann läßt sich die bestimte Wirkung im Voraus erkennen, wenn zugleich alle die Verhältniße erkannt sind, in welchen die Ursache auf eine bestimmte Art wirksam wird. Dies ist nun der Fall bey der Gottheit, die nicht bloß die Wirkung einer Ursache im Voraus erkennt, welche einzig durch das Wesen dieser bestimt wird; sondern auch alle Verhältniße weiß, unter denen eine Ursache, die zu mehr verschiedenen Wirkungen eingerichtet ist, gerade diese Wirkung hervorbringt, welche uns, die wir jene Verhältniße nicht kennen, als zufällig erscheint. Gott als Ursache alles Vorhandnen erkennt alles vorher, wiewohl es noch nicht existirt. Daß Gott als ewiges Wesen gleichsam die Zukunft zur Gegenwart mache, und das Zukünftige wie das Gegenwärtige wirklich erkenne ohne alle Succession, nahm Dürand nicht an. Das Künftige als solches ist noch nicht; es kann nicht mit dem Gegenwärtigen zugleich seyn; sonst müßten die Geschöpfe, wenigstens in der Erkentniß Gottes, ebenfalls ewig seyn, und von Ewigkeit her zugleich mit Gott existirt haben und noch exi-

sti-

stiren; welches doch eine ungereimte Behauptung seyn würde. Dadurch aber, daß Gott vorher weiß, was geschehen wird, bestimt er die Ereigniße nicht nothwendig; er erkennt sie als bedingt vorher, und bestimt sie nicht nothwendig so, wie sie geschehen; unter gewißen Verhältnißen, die Gott kennt, erfolgt die Wirkung nothwendig, also bedingterweise; für uns, die wir jene Verhältniße nicht kennen, erfolgt sie zufällig. Durand trug hier, um einen Widerspruch vom Wesen der Gottheit in ihrem Verhältniße zu den endlichen Dingen abzulehnen, neue Widersprüche in den Begriff von Gott hinein. Die Zufälligkeit der Ereigniße in der Welt wurde von ihm in Beziehung auf den menschlichen Verstand wohl erklärt, aber nicht in Beziehung auf den göttlichen, in welcher sie doch eigentlich erklärt werden sollte.

Durandus in Mag. sent. I dist. 35. sq.

§. 816.

Von der Schöpfung aus Nichts gab Durand folgende Erklärung. Es kann nicht darunter verstanden werden, daß Gott das Nichts zu Etwas gemacht hätte; denn dies widerspricht sich selbst; auch nicht, daß er die Welt nach

dem Nichts geschaffen habe; denn das Nichts ist Nichts; und eine Handlung, vor der nichts hergeht, fängt nicht von dem Nichts an. Die Schöpfung aus Nichts kann also nur eine Hervorbringung bezeichnen, die doch keinen terminum a quo fit ausdrückt. Das objective Princip alles Erschaffnen ist die Materie; diese kann nicht durch sich selbst existiren, und muß also hervorgebracht seyn; gleichwohl ist sie selbst das erste und letzte Princip alles objectiv Vorhandnen; sie selbst kann also auch nicht aus einem andern Subjecte hervorgebracht seyn; es konte endlich aus der Materie durch sie selbst nichts werden; denn sie ist an sich nichts bestimt Wirkliches, oder nicht ihre eigne Form. — Daß Gott die Welt besser habe schaffen können, als er sie geschaffen hat, glaubte auch Durand, und suchte es zu erweisen. Ein Geschöpf wird entweder als bloße Substanz, oder als Substanz und Accidens ohne Unterschied gedacht. Die Substanz an sich selbst, als Wesen genommen, ist keiner innern Verbesserung fähig. Bekäme sie einen Zusatz von Realität, so würde sie aufhören, dasselbe Wesen zu seyn, und ein ganz anderes werden. Der Mensch als menschliches Wesen läßt sich nicht real verbessern, oder er wird ein anderes Wesen. Die Substanzen in Verbindung mit Accidenzen ohne Unterschied aber können allerdings eine Verbesserung zulassen; wenn

die zufälligen Realitäten und die Grade derſelben können vermehrt werden, ſo daß doch das Weſen daſſelbe bleibt. Nun kann unter der Welt entweder alles wirklich Erſchaffene und noch mögliche gedacht werden, oder alles was wirklich erſchaffen iſt. In dem erſtern Sinne kann Gott keine beſſere Welt ſchaffen; denn da hier zu der Welt auch alles Mögliche gehört, ſo würde dieſes, wenn es wirklich würde, doch immer mit der vorher wirklich vorhandnen Welt dieſelbe ausmachen; und eine beſſere könte alſo niemals exiſtiren. Nimt man aber die Welt in dem andern Sinne, ſo iſt auch der Fall verſchieden. Hier könte allerdings die gegenwärtige Welt verbeſſert, oder eine ähnliche, aber vollkomnere, an ihrer Stelle erſchaffen ſeyn. Es läßt ſich denken, daß die Welt eine größere Ausdehnung durch Vermehrung der Theile erhielte, und dadurch an Güte gewänne; oder daß die Vollkommenheit einzelner Subſtanzen dem Grade der Accidenzen nach erhöht würde. Es ſcheint freylich, daß alle mögliche Gattungen von Dingen bereits vorhanden ſind, weil ſich kein Grund denken läßt, warum einige fehlen ſollten. Wären ſie indeßen nicht alle wirklich vorhanden, ſo würde auch in dem Betrachte die Welt einer Verbeſſerung fähig ſeyn.

' *Durandus* in Mag. ſent. I diſt. 44. quaeſt. 3.

§. 817.

Das Uebel in der Welt hielt auch Durand, wie mehrere seiner Vorgänger, für eine Privation. Gut und Uebel sind einander entgegengesetzt; nicht relativ; denn sie beziehen sich nicht auf einander, und das Uebel gehört nicht zum Begriffe des Guten, oder umgekehrt, wie die Relation erfodert; auch nicht contradictorisch; denn von zwey widersprechenden Eigenschaften muß eine nothwendig einem Wesen zukommen; es giebt aber Dinge, die weder gut noch übel sind, z. B. eine Chimäre, ein hircocervus; auch nicht conträr; denn man nennt Krankheit ein Uebel als der Gesundheit entgegengesetzt, und keinen Fuß haben, ein Uebel, was bloße Beraubung ist, so daß folglich das Uebel im verschiedenem Sinne hier prädicirt wird; der Gegensatz des Uebels und Guten beruht demnach auf bloßer Privation und Position, und Uebel überhaupt ist der Mangel an Etwas, das einem Wesen nicht mangeln sollte. Daß diese Erklärung des Uebels aus einer Täuschung durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe Einstimmung und Widerstreit entstehe, und die Hauptgattungen des Uebels, z. B. der Schmerz, etwas sehr Positives seyen, ist unter den neuern Philosophen wohl allgemein anerkannt. Bey der obigen Erklärung des Uebels hat man sich über Durands Theodicäe

dicäe, so wie über die Theodicäe derer überhaupt, welche jene Erklärung ebenfalls voraussetzen, nicht zu verwundern. Das Uebel, ob es gleich Uebel ist, soll doch seinen Grund im Guten haben. Der Grund des Uebels ist selbst entweder ein Gut oder ein Uebel. Ist er ein Uebel, so kann man weiter fragen, worin dies seinen Grund habe, und so geht das Fragen entweder in's Unendliche fort; oder man muß ein Uebel annehmen, das ewig und ohne allen weitern Grund ist. Nun enthalten beyde Fälle eine Ungereimtheit; es bleibt demnach nichts übrig, als: Das Uebel hat seinen Grund im Guten. Wie ist aber dieses möglich? Dürand antwortet: Das Gute, soferne es ein Gut ist, kann kein Uebel hervorbringen; denn nimt man Gutes und Böses jedes einzeln und an sich, als Abstracta, so sind sie bloße Relationen, nicht Wesen oder Substanzen. Nimt man sie aber als Concreta, so kann allerdings das Uebel von dem Guten hervorgebracht werden; oder ein gutes Wesen kann die Ursache eines solchen werden, welches böse ist. Die Wärme z. B. gehört zum Wesen des Feuers und ist in diesem gut; gleichwohl verbrennt das Feuer die Hand, erregt Schmerz, und ist in dieser ein Uebel. Das Uebel kann auch sogar von dem Guten bezweckt werden. Das Schlachten der Thiere ist für diese ein Uebel; aber es wird von dem Guten bezweckt, sofern

die Thiere dem Menschen zur Nahrung dienen, oder ihm auch beschwerlich und nachtheilig werden. Auch kann das Gute Subject des Uebels seyn. Die Glieder des Menschen sind für ihn gut; aber sie sind die Subjecte seiner Schmerzen. Das Uebel als solches hat keinen Endzweck; oder das Gute bezweckt das Uebel niemals um des Uebels willen; denn alles was Zweck ausdrückt ist insofern gut. Als bloße Privation hat ferner das Uebel keine formale Ursache; durch diese würde es zur Wirklichkeit erhoben werden, und es ist der Voraussetzung gemäß in seiner Natur nichts Positives; auch keine subjective Ursache; das Gute als gut ist nicht Subject des Uebels, sondern nur insofern es etwas von seiner Güte verlieren kann; auch keine wirkende Ursache; als Wirkung wäre es etwas Reales, da es doch im Gegentheile bloß Privation ist. Da inzwischen das Uebel einmal verursacht werden muß, so nennt Durand die Ursache eine zufällig wirkende (causa per accidens). Diese bewirkt zwar die Privation nicht positiv, aber sie bewirkt doch etwas Positives, worauf die Privation folgt. Das Feuer bewirkt die positive Hitze, die größer ist, als die Hand sie vertragen kann, und davon ist der Mangel eines erträglichen Verhältnißes der Hand zur Wärme, oder der Schmerz, die Folge. Hier blieb nur die Frage übrig: wie auf das Positive als Grund die

Pri-

Privation folgen könne? oder die Frage selbst: Wie das Gute Grund des Uebels seyn könne? war durch das Obige gar nicht beantwortet.

Durandus in Mag. sent. II dist. 34.

§. 818.

Das Gute bey einem Dinge ist zwiefach: die Form und der ganze Bestand des Dinges, und die Wirkung, welche dadurch hervorgebracht wird. Da nun eine Beraubung beyder Güter statt finden kann, so muß es auch bey den Geschöpfen ein zwiefaches Uebel geben, welches Dürand Sündenübel und Strafübel nennt. Die Geschöpfe sind ferner frey oder nicht frey, was abermals eine Verschiedenheit in den Begriffen des Uebels nach sich zieht. Soferne freye Wesen an ihrer Form und ihrem Bestande eine Privation erleiden, heißt dies dem Dürand Strafübel; bey nicht freyen Geschöpfen heißt es ihm Naturübel; sofern ein Geschöpf seiner Wirksamkeit beraubt wird, ist es, bey vorausgesetzter Freyheit, Sünde oder Vergehn; beym Mangel der Freyheit, Fehler. Die Unvollständigkeit und Unrichtigkeit dieser Eintheilung fällt in die Augen; wiewohl dies für die Theodicäe, welche Dü-

 rand

stand aufstellen wollte, gleichgültig ist. Ueber die bestimmtere Frage: Wie sich das Daseyn des Uebels zum göttlichen Willen verhalte, äusserte er sich folgendermaßen. Kein Wesen kann die Sünde und das Strafübel an sich selbst wollen; nur das Gute kann Gegenstand eines Wollens seyn, und es ist in sich selbst widersprechend, daß Jemand das Uebel als solches wolle. Bey dieser Behauptung liegt eine Verwirrung der Begriffe vom Bösen und Uebel, und Nichtkenntniß der menschlichen Natur, wie sie ist, zum Grunde. Wie, wenn Jemand das Böse als solches kennt, und es dennoch will, selbst ohne das geringste sinnliche Vergnügen davon zu empfinden; dergleichen Charaktere doch die Geschichte und die tägliche Erfahrung leider aufzuweisen hat? Wie wenn Jemand muthwillig Producte der Natur, Kunstwerke, zerstört, ohne das Bedürfniß der Beschäftigung zu haben, wie wohl bey Kindern der Fall seyn kann, sondern lediglich weil er es so will? — Aus der obigen Behauptung folgert gleichwohl Durand, Gott könne auch das Straf- und Naturübel nicht dieses selbst wegen wollen, sondern lediglich wegen eines Guten, das damit verknüpft sey (per accidens). Wären nicht die Elemente in gewissen Hinsichten vergänglich, der Privation unterworfen, so könte nicht eine Verschiedenheit der Zusammensetzung und Mischung der Körper entstehen.

Eine

Eine Menge von Geschöpfen würde selbst untergehn müssen, wenn nicht andere verderbt würden, da sie nur durch die Zerstörung dieser fortdauern können. So läßt sich das Naturübel rechtfertigen. Aber, hätte man dem Dürand entgegnen können: Wenn eine Natur, vornehmlich so weit sie aus empfindenden Geschöpfen besteht, nur unter diesen Bedingungen existiren konte, was wiederum problematisch ist, wie konte die unendliche Weißheit und Güte Gottes dieselbe in's Daseyn rufen? — Das Strafübel ist eine nothwendige Folge der Gerechtigkeit, und wird eben deßwegen von der Gottheit gewollt. Diese Rechtfertigung Gottes ist gültig, wenn das Sündenübel vorher als nothwendiger Gegenstand des göttlichen Wollens, oder wenigstens als für den göttlichen Willen zulässig, dargethan ist. Hier aber entscheidet Dürand geradezu, und mußte so entscheiden: Gott kann das Sündenübel weder an sich selbst, noch unter irgend einer Bedingung wollen oder zulassen. Gleichwohl ist das Sündenübel in der Welt wirklich vorhanden. Entweder existirt es also ohne den Willen Gottes, oder gegen denselben. Der erste Fall fände statt, wenn wegen des Daseyns des Uebels durch den Willen Gottes gar nichts bestimt wäre; der andere Fall, wenn der Wille Gottes die Nichtexistenz desselben bestimt. Wird durch den Willen etwas gebilligt, so kann die

Bil-

Billigung sich auf das Vorhergehende, oder auf das Nachfolgende deßen erstrecken, was ihren Gegenstand ausmacht (voluntas antecedens et consequens). Die Billigung im ersten Betrachte betrifft das Allgemeine. Damit läßt sich aber wohl vereinigen, daß das Gegentheil in einzelnen Fällen erfolge. Die Billigung im andern Betrachte geht auf die Sache selbst, die geschieht oder geschehen soll, und hier muß das göttliche Wollen nothwendig erfüllt werden. Gegen dieses Wollen kann nichts geschehn; aber wohl kann etwas geschehen ohne dasselbe. Dies leztere nun ereignet sich bey der Sünde. Gott kann diese niemals wollen; denn indem er sie wollte, würde er sie selbst zur Wirklichkeit bringen; Gott will aber auch ihr Nichtseyn nicht; denn wenn er dieses wirklich nicht wollte, würde sie auch nicht existiren, da sie doch in der That existirt. Man kann in diesem Raisonnement den Scharfsinn seines Urhebers nicht verkennen; es ist auch von neuern großen Philosophen in eben der Absicht benuzt worden. Allein wie kann Etwas existiren ohne den Willen Gottes, und noch dazu Etwas, das seiner Natur nach dem Willen Gottes gerade entgegen ist? Nur wenn Durand dieses Problem befriedigend hätte beantworten können, würde er auch eine befriedigende Theodicäe zu Stande gebracht haben. Aber dies Problem ist eben unbeantwortlich; deßwegen ist auch keine

ne Theodicäe namentlich in Ansehung des Bösen möglich, und die Existenz desselben bleibt ein unerforschliches Geheimniß.

Durandus in Mag. sent. dist. 35 sq.

§. 819.

Ein sehr berühmter Zeitgenosse Durand's war Wilhelm Occam, gebürtig aus Occam in der Grafschaft Surrey in England, woher er auch den Zunamen empfing. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Er trat ebenfalls in den Orden der Minoriten, hatte in der Philosophie und Theologie den Johann Duns Scotus zum Lehrer, und ward selbst Lehrer der Theologie zu Paris im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts. Obgleich zuerst vom Scotus in die Philosophie eingeweiht, wich er doch von ihm ab, und betrat eine eigene Bahn. Er verwarf die Abstractionsphilosophie, die bey den Scotisten und dem größten Theile der ältern Scholastiker herschend war, und suchte die Wahrheit mehr in der Wahrnehmung der Sinne. Dadurch ward er Stifter einer neuen philosophischen Schule, der sogenannten Occamisten, die heftige Streitigkeiten mit den Scotisten hatte, so daß es nicht selten bey ihren gegen-

sei-

seitigen Disputen zum Handgemenge kam. Weil die Occamisten, da sie die Realität der Abstractionen verwarfen, wieder zum Nominalismus zurrükkehrten, so sind sie als eine neuere Parten der Nominalisten zu betrachten, und werden auch oft Nominalisten genannt. Das Haupt ihrer Schule, Occam selbst, ward von ihnen mit den Beynamen Doctor invincibilis, singularis, Inceptor venerabilis, geehrt. Bey der Ansicht, welche Occam von dem Gegenständen der Philosophie hatte, und der Art, wie er sie bearbeitete, war es natürlich, daß er auch mit den religiösen und kirchlichen Vorurtheilen seines Zeitalters zusammenstieß, und als Widersacher derselben auftrat. Philipp der Schöne, König von Frankreich, war damals im Kampfe gegen die Prätensionen des päbstlichen Hofes begriffen; er fand im Occam einen Anwald seiner Rechte, munterte ihn zur Vertheidigung derselben auf, und dies ward die Veranlassung zu einer Schrift, welche zu ihrer Zeit das größte Aufsehn erregte und zu erregen verdiente, worin Occam die Befugniße der Regenten gegen den Papst verfocht. Auf einem Convente des Minoriten Ordens zu Perugia, behauptete er in der Qualität eines Provincials desselben in England als erfoderliche Eigenschaft der Religionslehrer Armuth und Enthaltsamkeit von weltlichen Gütern nach dem Beyspiele Christi

und

und der Apostel, und stellte diese Lehre den Ansprüchen des Papstes Johann XXII entgegen. Er vertheidigte eben diesen Grundsatz nach Beendigung des Convents öffentlich auch an andern Orten, namentlich zu Bologna, und wurde dafür von dem Pabste in den Bann gethan. Um den Folgen desselben zu entgehen, hielt er sich hierauf heimlich eine Zeitlang in Frankreich auf. Da itzt auch zwischen Kayser Ludewig dem Bayer und Pabst Johann Streitigkeiten entstanden waren, so nahm er abermals als Schriftsteller die Partey des Erstern, und bewies in einer neuen Schrift, daß der Pabst der weltlichen Oberherrschaft unterworfen sey und der weltliche Regent nur Gotte Rechenschaft zu geben habe. Der Sicherheit wegen begab er sich im Jahre 1339 zum Kayser Ludewig selbst, der ihn an seinem Hofe behielt, gegen die päbstliche Verfolgung schützte, und seine Einsicht benutzte. Er ward abermals in den Bann gethan, ohne daß dieses eine Aenderung seiner Gesinnungen bewirkt hätte. Er starb nach Einigen 1343 zu München; nach Andern 1350 zu Capua.

Bruckeri Hist. crit. philos. T. III. p. 846.

§. 820.

§. 820.

Einer der merkwürdigsten Puncte in Occam's Philosophie ist, wie schon erinnert worden, seine Meynung von den Universalien, deren objective Realität gegen die Scptisten von ihm geleugnet wurde. Der Gegenstand des Allgemeinen ist nichts ausser der Vorstellung oder der Seele. Die Gründe für die entgegengesetzte Meynung, und daß das Allgemeine vom Individuellen real verschieden sey, wiewohl es im Individuellen existire, suchte Occam zu entkräften. So sagte man: Die reale Wissenschaft bezieht sich auf wahre ausserhalb der Seele befindliche Objecte; nun kann wahre Wissenschaft nur in dem Allgemeinen bestehn und sich auf dasselbe gründen; also ist das Allgemeine ein reelles Object. Occam erwiederte: Die Wissenschaft bezieht sich nicht immer unmittelbar auf Objecte ausser uns, sondern auch auf etwas, das die Stelle dieser vertritt. Eine gewiße Erkentniß haben wir nur von Sätzen, und diese drücken bloß Gedanken aus. Eine Wissenschaft kann also wahr und reell seyn, ohne daß die Gegenstände selbst so existiren müßten, wie sie gedacht werden. Sofern die Begriffe etwas reelles bezeichnen, ist die Wissenschaft wahr. Steht also das Allgemeine an der Stelle des Individuellen, ist es real, und die Wissenschaft,

schaft, die sich auf dasselbe gründet, hat Wahrheit. Wird es aber abgesondert von dem Individuellen gedacht, so ist es ausserhalb dem Denken nichts. Daß das Allgemeine als in den Individuen existirend nichts Reales seyn könne, erhellt auch gleich unmittelbar daraus, daß kein Ding sich in mehr Dingen befinden kann, wenn nicht seine Zahl vermehrt wird. Nach den Realisten wäre aber das Allgemeine einzig, und doch in mehr Individuen reell vorhanden, was sich offenbar widerspricht. Die Realisten beriefen sich inzwischen hier wiederum darauf: wenn auch das Allgemeine nicht einzig, sondern in jedem Individuum verschieden sey; so werde doch dadurch die Realität desselben noch nicht schlechthin aufgehoben; denn man könne annehmen, daß diese Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werde. Hierauf antwortete Occam: Ein von dem andern verschiedenes Ding ist von diesem verschieden entweder durch eine Differenz (ein inneres unterscheidendes Merkmal), oder nicht. Wäre nun die Menschheit im Sokrates von der im Plato reell verschieden, und zwar ohne alle Differenz, weil, auch wenn man die Differenz wegnähme, dennoch die eine Menschheit von der andern verschieden bliebe; so könte doch offenbar die Verschiedenheit der Menschheit im Sokrates und im Plato nur eine numerische seyn. Dann

wä-

wären aber eben so offenbar doch auch beyde nur Individuen, und die Realität des Allgemeinen (der Menschheit) wäre ganz und gar aufgehoben. Daß also die Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werden könne, und doch an sich und abgesondert von den Individuen Realität bleibe, steht mit sich selbst im Widerspruche. Eine andere Ausflucht der Realisten war diese: Das Allgemeine könte ausser uns reell vorhanden, und auch vom Individuellen verschieden seyn dem Wesen nach, wiewohl nicht reell verschieden. Das Allgemeine ist nehmlich in dem wirklich Existirenden reell mit der beschränkenden Differenz einerley; aber formell ist es von ihm verschieden. An sich selbst kann es also strenge genommen weder allgemein, noch individuell genannt werden; aber es ist unvollständig allgemein im Objecte, und vollständig im Verstande. Diese Vorstellungsart von der Realität des Allgemeinen legte Occam dem Scotus bey, so daß dieser nur in einem sehr bedingten Sinne Realist gewesen wäre. Als Gründe derselben erwähnt er folgender: Die Natur des Menschen ist individuell; sie ist es aber nicht durch sich allein, indem sonst, wo menschliche Natur überhaupt wäre, auch ein menschliches Individuum seyn müßte; sie ist es also durch etwas Hinzukommendes, welches gleichwohl nicht reell von ihr verschieden ist; sonst

müß-

müßte auch das Wesen des Allgemeinen durch etwas Hinzukommendes individuell und folglich zusammengesetzt seyn, was sich wiederum nicht annehmen läßt. Zweytens: Wenn das Wesen des Allgemeinen individuell ist, so steht damit die Mehrheit der Individuen im Widerstreite; es könten also mehr Individuen derselben Gattung nicht vorhanden seyn. Occam wandte gegen den ersten Grund ein: Die Natur des Menschen bezeichnet entweder den bloßen Begriff, oder etwas ausser der Vorstellung Vorhandnes; in jenem Sinne ist sie ein Allgemeines; in diesem individuell; es folgt aber hieraus keine Realität des Allgemeinen. Gegen den zweyten Grund: Es wird da abermals der Begriff mit dem wirklich Existirenden verwechselt. Ferner: Sollen das Wesen und deßen Differenz vom wirklich Existirenden verschieden seyn, so wären sie entweder als zwey reelle Objecte, oder als zwey Gedankendinge, oder als reelles Object und als Gedankending, von einander verschieden. Die erstere Art des Unterschiedes wird vom Scotus selbst verworfen. Gegen die zweyte aber streitet, daß die Menschheit im Sokrates und Plato reell verschieden, folglich jede numerisch eine ausmacht, und jene nicht beyden gemeinschaftlich ist. Sonach bleibt bloß der von Occam angenommene dritte Fall übrig. Kann nun das Allgemeine nichts objectiv Existirendes seyn, was Occam

noch subtiler untersuchte, als sich hier erörtern läßt, so wäre noch problematisch, ob es nichts subjectiv wirklich Existirendes sey? Occam selbst ließ dieses Problem unentschieden, und gab nur mehrere Meynungen an, die man damals hierüber hegte, von denen aber keine ganz befriedigend war. Einige erklärten das Allgemeine für einen bloßen unbestimten und dunkeln Begriff, der einem Individuum so gut, wie dem andern, zukomme. Fast ganz dasselbe sagte eine andere Erklärung: Das Allgemeine sey eine Vorstellung, die sich auf gleiche Weise auf alles Individuelle beziehe. Eine dritte Erklärung war: Das Allgemeine sey ein wahres Object, welches durch denjenigen Act des Verstandes bewirkt werde, der der Vorstellung des individuellen Objects ähnlich sey. Eine vierte Meynung war: Es giebt nichts wirklich Allgemeines in der That; das Allgemeine beruht auf einer Convenienz unter den Menschen, gerade so wie die Sprache. Das Allgemeine existirt in keinem Subjecte und also auch nicht in der Seele subjectiv; es ist eben so eine objective Fiction, wie der Gegenstand selbst, auf welchen sie sich bezieht, in keinem Subjecte existirt. Der Verstand nimt einen Gegenstand wahr, dichtet einen ihm ähnlichen, der aber an sich eine bloße Fiction ist. Könte der Verstand die Fiction realisiren, so würde er eben einen solchen Gegenstand außer

sich

sich darstellen. Die Fiction enthält alle Gegenstände der Art, und hat daher den Charakter des Allgemeinen, so daß sie in die Stelle jedes wirklichen Individuellen gesetzt werden kann. Diese Meynung, die in der That dem Wahren am nächsten kam, wurde auch von Occam allen übrigen vorgezogen.

Occam in Mag. sent. I dist. 1. sq.

§. 821.

Schon aus der Art, wie Occam die Lehre vom Allgemeinen beurtheilte, läßt es sich erwarten, daß er auch die Realität des Unterschiedes der Verhältniße vom Absoluten geleugnet haben würde, wie er denn auch wirklich that. Occam nahm immer das Reelle für das ausser der Vorstellung Vorhandene. Nun sind Dinge nur alsdenn von einander reell verschieden, wenn sie ohne einander gedacht werden können; ein Verhältniß läßt sich aber nicht ohne sein Absolutes denken; beyde sind also auch nicht reell von einander verschieden. Daß ein Verhältniß sich nicht ohne sein Fundament denken lasse, ward von Occam durch eine mühsame Induction von Verhältnißbegriffen erwiesen, die er sich hätte sparen können. So wie Ei-

nige damals einen reellen Unterschied zwischen dem Verhältniße und seinem Absoluten anerkennen zu müssen glaubten; so wollten sie auch eine reelle Differenz zwischen dem Bewegten und der Bewegung finden. Die Bewegung als solche, sagte man, hat Merkmale, welche dem Bewegten als solchem, nicht zukommen. Das bewegte Subject ist bleibend und hat und behält seine Theile auf einmal; hingegen die Bewegung schließt nicht in sich, daß sie alle ihre Theile zugleich und auf einmal habe; beyde, das Bewegte und die Bewegung, sind demnach einander entgegengesetzt, und reell von einander verschieden. Occam wandte gegen dieses Raisonnement ein: Ein Absolutes, das einem andern Absoluten vorhergeht, kann ohne dieses existiren, und von Gott in seiner Existenz erhalten werden. Die Bewegung geht aber dem Puncte vorher, zu welchem sie hingerichtet ist, und so könte Gott einen Körper sich ewig fort bewegen lassen, ohne daß er jemals den Endpunct der Bewegung erreichte. Die Bewegung und die Veränderung überhaupt erfodert also nichts Positives, worauf sie sich als solche bezöge, sondern bloß eine Negation. Wenn ein Körper von einem Orte zum andern sich bewegt, ist er noch nicht bey dem folgenden Theile der Linie, die er durchläuft; und wenn ein Körper sich verändert, hat er die ganze Form noch nicht, welche er an-

zuneh-

zunehmen strebt. Occam gerieth hier in die Antinomie, in welche man nothwendig verwickelt wird, wenn man die Bewegung im Raume objectiv erklären will. Er nahm sie eigentlich nur für eine Negation an, wodurch er die Bewegung selbst, die unleugbare Thatsache der Erfahrung ist, ganz aufhob. Auf der andern Seite aber war es freylich auch nicht zu erklären, was die Bewegung an sich und von dem Bewegten verschieden Reales seyn sollte. — Den Raum erklärte Occam nach dem Aristotelischen Begriffe als die äusserste Grenze der einander umschließenden Körper. Er folgerte aber aus dieser Erklärung, daß der Raum nichts Reales und von dem Absoluten verschiedenes sey, sondern daß er bloß durch das Absolute bestimt werde. Die äusserste Sphäre ist (nach dem Aristoteles) ebenfalls in Bewegung, ohne doch in einen neuen Ort zu kommen; denn es ist nichts ausser ihr da, was sie umschließt; es giebt also ausser ihr keinen Ort oder Raum weiter. Dieser Theorie vom Raume lassen sich nun bekantlich sehr viel Gründe entgegensetzen. — Auch die Dauer ward in der Philosophie des Occam zu einem bloßen Phantome ohne allen Inhalt oder wahre Bedeutung. Sie ist ihm weder eine Substanz, noch ein Accidens. Richtiger bestimte er dagegen das Wesen der Zeit. Diese läßt sich nach Heinrich von Gent in drey verschiedenen Hin-

 sich-

sichten betrachten; a) sofern ihre Theile ein Continuum sind; b) sofern sich dieselben von einander unterscheiden lassen; c) sofern sie beyde Eigenschaften haben. In der ersten Hinsicht nur wurde der Zeit ein Daseyn ausserhalb dem Verstande eingeräumt; in der zweyten ist sie lediglich im Verstande; und in der dritten theils im Verstande, theils ausser ihm. Occam erklärte alle diese Meynungen von der Zeit für falsch; die Zeit ist nichts von den Substanzen reell Verschiedenes; sie ist mit der Bewegung oder Veränderung reell einerley. Occam führte für diese seine Behauptung mehr Gründe an. Angenommen, Gott schaffe eine vollkomnere Welt mit schnellerer Bewegung, so würde auch die Zeit in dieser anders seyn; dennoch könte die gegenwärtige Welt in ihrer Realität bleiben, und dieselbe Zeit behalten. Hier beweist Occam nur im Cirkel. Er setzt voraus, daß die Zeit mit der Bewegung identisch sey, folgert aus der verschiedenen Geschwindigkeit der Bewegung eine Verschiedenheit der Zeit, und aus dieser Verschiedenheit der Zeit bey verschiedener Geschwindigkeit der Bewegung folgert er wieder die Identität der Zeit mit der Bewegung. Wonach sollte denn die verschiedene Geschwindigkeit der Bewegung verschiedener Welten bestimt werden? Doch wohl nach einer und derselben Zeit, die also mit den Bewegungen selbst auf keine Weise identisch

seyn

seyn kann. Ein anderer Beweisgrund, deßen sich Occam bedient, ist, sofern er lediglich an die Objectivität der Zeit dachte, trifftiger. Das Ganze existirt nicht, wenn ein Theil desselben nicht existirt, und noch weniger, wenn alle Theile nicht existiren. Nun kann man nie sagen, daß ein Theil der Zeit existire; denn jeder Augenblik ist aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengesetzt; also existirt die Zeit objectiv überhaupt nicht. Ungeachtet Occam die Zeit nicht für reell verschieden von der Bewegung oder Veränderung hielt, so mußte er doch einen Unterschied der Wörter anerkennen, und dieser bedurfte noch einer Erklärung. Er leitete ihn aus den verschiedenen Arten der Bewegung ab, deren eine schneller als die andere ist, so daß wir dadurch veranläßt werden, die Zeit, welche die bekanteste und gleichförmigste Bewegung ist, noch von der Bewegung überhaupt genommen in der Sprache zu unterscheiden.

Occam in Mag. sent. I dist. 30. *Ibid.* II, q. 9. sq.

§. 822.

Occam behauptete, wie schon bemerkt ist, die Existenz eines leeren Raumes. Scotus u. a.

 hat-

hatten die Existenz desselben geleugnet. Dinge, zwischen denen sich nichts befindet, berühren sich. Auch ist der leere Raum entweder Etwas, oder er ist Nichts. Von keinem Etwas läßt sich aber sagen, daß es der leere Raum sey; und wenn er nichts ist, so giebt es überall keinen leeren Raum. Die Argumente Occams für die entgegengesetzte Meynung sind sehr sonderbar. Erstlich: Gott kann durch seine Allmacht Dinge ohne Bewegung erhalten, und die zwischen entfernten Gegenständen liegenden Körper vernichten. Angenommen nun, daß der Himmel ohne alle Bewegung erhalten; in der sublunarischen Welt aber alles vernichtet werde; so würden die Seiten des Himmels nicht zusammenfallen, und zwischen denselben würde nothwendig ein leerer Raum entstehen; denn das Körperliche wäre vernichtet. Zweytens: Würde auch angenommen, daß die Seiten des Himmels bey Vernichtung der zwischen inne liegenden sublunarischen Welt zusammenfielen; so würde dennoch die Existenz des leeren Raumes dadurch nicht aufgehoben werden. Denn entweder nähern sich die Seiten beym Zusammenfallen in einem Augenblicke, oder successiv. Das Erstere kann nicht seyn; denn das Zusammenfallen ist Bewegung; jede Bewegung erfodert Succession; und geschähe auch die Bewegung in einem Augenblicke, so würde doch in dem ersten Augenblicke des Zusam-

sam-

sammenfallens ein leerer Raum zwischen den Seiten statt finden. Die Argumente beyder Parteyen für und gegen die Existenz eines objectiven leeren Raumes beweisen nicht, was sie beweisen sollen. Nahm indessen Occam auch den Raum als ein objectives Leeres an, so leugnete er dagegen die Realität der Ausdehnung als etwas von der Substanz und ihren Theilen Verschiedenes, das von aussen hinzukomme, wie bisher nach dem Aristoteles immer die Lehre der Scholastiker gewesen war. Die Ausdehnung ist, wenn die Theile eines Dinges ausser einander und jeder in einem besondern Orte sich befinden. Also hat nur ein Ding Ausdehnung, welches wirklich aus mehr Theilen zusammengesetzt ist, und vom Raume umschloßen wird. Ohne die zusammengesetzte Substanz kann also keine Ausdehnung existiren.

Occam Quodlib. I quæst. 6. *Ibid.* IV q. 28 sq.

§. 823.

Auch über die Verschiedenheit der Grade der Intension stellte Occam sein eigenes Resultat auf. Die Frage war: Wenn der inten-

sive Grad in einem Dinge wächst, geht denn der vorherige Grad in dem neu hinzukommenden verloren oder nicht? Occam leugnete das Erstere, wie schon Scotus gethan hatte. Denn wolle man es annehmen, so müsse das Subject schon vorher unendliche Grade gehabt haben, da die Zahl der verlornen und hinzugekommenen Grade nie bestimt werden könne. Es wurde weiter gefragt: ob der hinzukommende Grad bey dem Wachsthume der Intension reell von dem vorhergehenden verschieden sey? Einige meynten, es komme eigentlich nichts zu diesem hinzu; sondern die Form werde nur von der Einwirkung des Gegentheils oder Hindernißes mehr befreyt, und äussere sich daher wirksamer; so wie der Grad der Intension umgekehrt abnehme, wenn die Einwirkung des Hindernißes größer würde. So brennt ein Licht heller, wenn die Materie, wodurch es am Leuchten gehindert wurde, mehr weggeschafft wird. Occam erinnerte hiergegen: Nicht von allen Qualitäten ließen sich entgegengesetzte denken, wodurch die Wirksamkeit jener gehindert würde; und demungeachtet kommen jenen verschiedene Grade der Intension zu. Auch würde daraus folgen, daß der Grad der Intension nur scheinbar vermehrt werde; denn was der Qualität eines Dinges zugefügt wird, gienge einer andern wieder ab. Man änderte also die obige Meynung dahin ab, daß einige

Qua-

Qualitäten durch wirklichen Zusatz, andere nur scheinbar, wie in den vorher berührten Fällen vermehrt würden. Occam lehnte mit Recht diese Modification jener Meynung dadurch ab, daß überall ein Grund vermißt werde, warum denn einige Qualitäten durch reellen Zusatz, andere nur scheinbar vermehrt würden. Eine andere Parten erklärte die Vermehrung der Intension dadurch, daß ein Theil zu den übrigen hinzugefügt werde; in der Verbindung aber seyen die Theile nicht weiter zu unterscheiden. Occam behauptete inzwischen die reelle Verschiedenheit der Theile auch nach der Verbindung. Er verglich nehmlich die Vermehrung der Intension mit der Vermehrung der Extension; in beyden werden Theile zu den vorhergehenden hinzugefügt, und es muß eine reelle Verschiedenheit derselben bleiben. Die Beurtheilung hängt hier davon ab, ob sich die Intension so, wie Occam glaubte, mit der Extension vergleichen lasse. Bey jener geht der hinzukommende Grad oder Theil so in den vorhergehenden über, daß sich beyde hernach in der Verbindung nicht abgesondert von einander vorstellen lassen. Gleichwohl findet durch die Hinzukunft eines neuen Grades immer eine Vermehrung statt, und der hinzukommende kann mit dem vorhergehenden als zwey besondere Realitäten gedacht werden. Diejenigen, welche keine Unterscheidbarkeit der hinzugekommenen

Thei-

Theile in einer vermehrten Intension von den vorherigen annahmen, erklärten den Zusatz, welchen der vorherige Grad des Dinges erhalte, für durchaus mit diesem ungleichartig. Sey er nun in den vorherigen Grad übergegangen, so könne er durchaus nicht, auch nicht durch die Allmacht Gottes, weder real noch logisch von ihm getrennt werden. Dieselbe Qualität wird vermehrt, ohne daß dieselbe Qualität hinzukommt. Occam mußte, um consequent zu bleiben, auch dies leugnen. Er behauptete also, das Gleiche könne nur durch das Gleiche vermehrt werden, und der hinzukommende Zusatz sey mit dem vorhergehenden gleichartig. Auch führe immer der geringere Grad den Namen seines Geschlechts, z. B. der geringere Grad der Wärme heiße warm, und man könne füglich den Zusatz eben so nennen. Wenn dem aber so ist, so können der hinzukommende und der vorhergehende Grad auch von einander getrennt werden, da sie doch vorher abgesondert existirten.

Occam in Mag. fent. I dist. 17. quaest. 5. sq. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V S. 183 ff.

§. 824.

§. 824.

Einige psychologische Meynungen Occam's sind ebenfalls wohl einer historischen Auszeichnung werth. Er nahm an, daß unter gewissen Umständen ausser dem Eindrucke, der unmittelbar die Empfindung im Organe bewirke, auch zugleich noch ein anderer von jenem verschiedener statt haben könne, der auf die Beschaffenheit der Empfindung Einfluß habe. Wer in die Sonne sieht, und nachher das Auge auf ein anderes Object richtet, wird dieses entweder gar nicht, oder nur sehr dunkel und unbestimt erblicken. Hat Jemand einige Zeit etwas Weißes angesehn, so kommen ihm die Gegenstände, die er unmittelbar zunächst sieht, auch weiß vor. Hier wird die Veränderung in den Empfindungen (in Vergleichung mit den sonst gewöhnlichen) nicht bloß durch den spätern Eindruck der Objecte bewirkt; sondern der erste Eindruck z. B. der Sonne, oder des Weißen, hinterließ in dem Organe etwas, das hernach zur Modification der spätern Eindrücke beytrug. Dieses was im Auge zurückbleibt ist selbst nicht sichtbar und Object des Sehens; es ist auch kein Bild oder Act des Sehens; es ist eine gewiße Qualität, die das Organ empfängt und die es vorher nicht hatte, die aber die Kraft des Organs stärken oder ganz aufheben, schwächen, kann; wie z. B. wenn Jemand durch

Se-

Sehen in die Sonne erblindet. Ausser dieser Qualität, die gewiße Gegenstände dem Organe mittheilen, drücken sie auch noch etwas in dem Organe ab, das selbst Object der Wahrnehmung dieses Organs seyn kann. Z. B. wenn Jemand ein Licht lange angesehen hat, und hernach die Augen verschließt, schwebt ihm doch das Licht vor. Es muß also noch etwas im Auge zurückbleiben, was Gegenstand des Seheactes ist.. Man kann hier bloß dem Occam das Verdienst einer feinen psychologischen Beobachtung beymessen, nicht aber das Verdienst einer richtigen Erklärung derselben. Er nahm die bloße Nachempfindung des ersten Eindrucks von einem Objecte für etwas Objectives selbst an, das sich im Organe bilde, und dieses, so wie mittelst dieses die unmittelbar hernach folgenden Eindrücke anderer Objecte modificire. — Die Vorstellung überhaupt, die Occam innere Empfindung nannte, und auf ein inneres Empfindungsvermögen (sensus interior) zurückführte, erklärte er ebenfalls so, daß von dem Eindrucke des Objectes etwas in der Seele zurückbleibe, welches diene, die Vorstellung des Objectes erneuern zu können, wenn das Object nicht weiter einwirke. Auch wird dieses innere Empfindungsvermögen durch die Objecte verstärkt. — Das Anschauen und Denken (actus rectus et reflexus, wie es Occam nennt) wurde damals für

einerley Thätigkeit von Mehrern gehalten. Wolle man hier verschiedene Thätigkeiten annehmen, so würde, da wir zugleich anschauen und denken können, hieraus folgen, daß der Seele eine unendliche Zahl verschiedener Thätigkeiten zugleich möglich sey, weil alsdenn kein Grund mehr da wäre, die Zahl der zugleich möglichen Seelenthätigkeiten auf irgend eine Weise einzuschränken. Occam leugnete diese Meynung. Es würde nach ihm aus ihr folgen, daß die Anschauung und die Abstraction und Reflexion einerley seyen, zwischen denen sich gleichwohl schon im Bewußtseyn ein wesentlicher Unterschied offenbart. Bloß abstracte Gegenstände der Erkentniß sind nicht anschaulich, und anschauliche Gegenstände sind nicht abstract. Ferner müßte alsdenn dieselbe Erkentniß bestimt und unbestimt zugleich seyn; denn man kann etwas sehr unbestimt vorstellen, und doch bestimt wissen, daß die Erkentniß unbestimt ist. Ohnehin geht die Perception allemal vor der Abstraction und Reflexion her, und kann ohne diese statt finden.

Occam in Mag. sent. II quaest. 17 sq.

§. 825.

§. 825.

Eine gewöhnliche psychologische Frage war damals: Ob die Vermögen der verschiedenen sinnlichen Empfindungen, des Sehens, Hörens, Riechens u. w. unter einander, und von der empfindenden Seele an sich selbst verschieden seyen? Nach Occam kann man ein Seelenvermögen erklären für ein nothwendiges Erforderniß zu irgend einer Lebensthätigkeit. In dieser Bedeutung sind die Seelenvermögen sowohl unter sich, als von der Seele selbst, real verschieden. Der Act des Sehens hat andere Bestimmungen, als der Act des Hörens, u. w.; die Anlagen in der Seele also, durch welche diese Acte hervorgebracht werden, sind real von einander verschieden. Die Erfahrung lehrt auch, daß die Anlagen zu dem einen oder andern Acte verdorben oder vernichtet werden können, während andre bleiben; daß Jemand taub wird, aber sehr scharfsichtig bleibt. Man kann aber auch unter dem Seelenvermögen ein Caussalprincip verschiedener Thätigkeiten denken, und in diesem Sinne sind die Vermögen der verschiedenen sinnlichen Empfindungen von der empfindenden Seele nicht verschieden; denn eine und dieselbe Form des Empfindens in der Seele überhaupt kann alle die verschiedenen Acte des Empfindens erzeugen. Die Form des Empfindens bey einem thierischen Körper ist

Form des Ausgedehnten, die sich also in mehr gleiche Theile zerlegen läßt. Jedes Organ erhält sein Empfindungsvermögen von einem besondern Theile dieser Form. Nun kann das Empfindungsvermögen des einen Organs ohne Nachtheil des andern vernichtet werden, und insofern ist der Unterschied der Vermögen der Empfindungsorgane allerdings reell; aber da diese alle sich auf gleiche Theile der Form des Empfindens überhaupt gründen, und der eine Theil im Organe des Gehörs dieselbe Empfindung des Hörens hervorbringen würde, sowie er im Organe des Gesichts die Empfindung des Sehens bewirkt; so ist die Verschiedenheit der sinnlichen Empfindungen lediglich aus der Verschiedenheit der Organisation zu erklären. Offenbar wurde diese ganze psychologische Untersuchung durch den unrichtigen Begriff einer Form des Empfindens, den er zum Grunde legte, schief gerichtet, und so auch das Resultat derselben unbrauchbar. — Wichtiger noch war die Frage: Ist das Empfindungsvermögen von dem Denkvermögen, oder die empfindende Seele von der denkenden reell verschieden? Die Verschiedenheit wird hier nicht bloß als eine logische gemeynt, sondern so, daß die Subjecte verschieden sind, und es eine besondere Substanz ist, die empfindet, und eine besondere, die denkt. Occam behauptete eine reelle Verschiedenheit beyder aus

folgenden Gründen. Erstlich: Die Vernunft verwirft oft, was die sinnliche Begierde verlangt, und billigt oft, was diese verabscheut. Nun können aber nicht entgegengesetzte Qualitäten in demselben Subjecte seyn; die empfindende Seele hat folglich ihren Grund in einem andern Subjecte, als die denkende. Zweytens: Die Empfindungen können nicht aus dem Denkvermögen hergeleitet werden, so wenig wie das Denken aus dem Empfindungsvermögen. Beyde setzen also reell verschiedene Principien voraus. Diese Argumente beruhen nur auf einem Mißverstande der Natur des Sinnes und der Vernunft in ihrem gegenseitigen Verhältniße, und beweisen also nicht, was sie beweisen sollen. — Occam gerieth auch schon, wiewohl dunkel, auf die Entdeckung, daß alles Denken nur durch den Sinn für uns vernehmlich werden kann; nur machte ihm die Verschiedenheit des Denkens und Empfindens Schwierigkeiten, die er zu heben suchte, ohne daß es ihm doch damit gelungen wäre. Einige seiner Vorgänger oder Zeitgenossen, die etwas Aehnliches geahndet haben mochten, gleichwohl die Verschiedenheit des Denkens und Empfindens nicht dabey zu erklären wußten, leugneten, daß das Denken empfunden werden könne, oder vielmehr daß es sich anschaulich wahrnehmen lasse. Nur das sinnlich Empfundene könne der Empfindung gemäß gedacht wer-

den

anschaulich erkannt werden; die eigentliche Denkthätigkeit sey nie ein Object der äussern Erkentniß. Occam erwiederte, daß sich doch das Wollen, das Denken, äusserlich (durch die Sprache) erklären lasse, und dies erfodere eine anschauliche Erkentniß desselben; denn das bloß Allgemeine beziehe sich auf nichts objectiv reales. Es drehte sich dieser Streit um eine Zweydeutigkeit der Wörter **Empfindung** und **anschauliche Erkentniß** herum. War bloß die Rede von äusserer Anschauung, so hatten die Gegner Occam's Recht; denn das Denken und die reinen Denkproducte können nie äusserlich angeschaut werden. War aber die Rede von innerer Empfindung (dem innern Sinne), so hatte Occam Recht; denn auch das Denken muß innerlich empfunden werden, soferne es in unserm Bewußtseyn vorgeht.

Occam in Mag. sent. II. 9. 26. *Ejusd.* Quodlib. II quaest. 10 sq.

§. 826.

Von der Frage über die Identität oder Verschiedenheit der sogenannten niedern Seelenkräfte schritt die Untersuchung Occam's zu einer andern ähnlichen, die höhern Seelenkräfte be-

treffend, fort. Verstand und Willen wären von Einigen auf verschiedene Subjecte in der Seele zurückgeführt worden. Da dieses den Scholastikern mit der von ihnen angenommenen Einfachheit der Seele unverträglich schien, so erklärten sie die Verschiedenheit jener beyden Kräfte für nicht substantiell, sondern nahmen diese als absolute Accidenzen der Seele an. Inzwischen hatte der Begriff eines absoluten Accidens entweder gar keinen verständlichen Sinn, oder man mußte annehmen, daß es von aussen der Seele hinzukam, und dann war unbegreiflich, wie ein Accidens, das ursprünglich keinem Subjecte inhärirte, von aussen zu der Seele hinzukommen sollte; legte man aber den absoluten Accidenzen ein Subject zum Grunde, so war man gezwungen, verschiedene Substanzen für die Kräfte des Verstandes und Willens anzunehmen. Man gieng also auch von dieser Vorstellungsart ab, und erklärte die verschiedenen Vermögen der Seele für bloße verschiedene Beziehungen der Seele auf Gegenstände. Diese Beziehungen setzen aber doch wieder auch verschiedene Realitäten in der Seele voraus. Endlich behauptete man einen formellen Unterschied der höhern Seelenkräfte und der Seele selbst. Aber die Beschaffenheit dieses formellen Unterschiedes selbst ließ sich nicht zu einem deutlichen Begriffe bringen. Occam entschied seinerseits, daß alle diese

lenvermögen sowohl unter einander, als mit der Seele selbst reell einerley seyen; eine Verschiedenheit finde nur in den Begriffen oder Definitionen derselben statt; sofern diese leztere als reelle Verschiedenheit betrachtet werden könne, seyen jene Seelenvermögen auch reell verschieden; in Beziehung auf die Seele selbst als Substanz aber seyen sie es nicht; es sey dieselbe Substanz, welche denke und wolle. Dies war eine Entscheidung durch einen Machtspruch, wobey aber nicht erklärt wurde, wie die verschiedenen Aeusserungen des Verstandes und Willens in einer und derselben Seelenkraft gegründet seyn könten.

Occam in Mag. sent. II quaest. 24.

§. 827.

In der natürlichen Theologie dürften dem Occam etwa folgende Raisonnements eigenthümlich seyn. Die Einheit Gottes läßt sich nach ihm aus bloßen Vernunftgründen nicht darthun, oder, wie er sich ausdrückte, es läßt sich nicht beweisen, weder daß Ein Wesen vollkomner als alles Uebrige, noch daß es nur ein einziges vollkommenstes Wesen gebe, noch endlich daß eine einzige erste Ursache existiren

 müsse.

müsse. Die Negation des Beweises vom ersten Satze beruht darauf, daß das Daseyn Gottes überhaupt nicht demonstrirt werden kann, folglich auch nicht die Einheit desselben. Durch sich selbst evident ist der Satz vom Daseyn Gottes nicht; er läßt sich auch nicht aus Erfahrung, oder aus andern durch sich selbst evidenten Sätzen erschliessen. Ließe sich hingegen das Daseyn Gottes demonstriren, so würde auch die Einheit desselben einer Demonstration fähig seyn. Man nehme zwey Götter an, so ist A vollkomner als alles Uebrige; mithin auch vollkomner als B, und dieses unvollkomner als A; B, gleichfalls Gott, wäre aber auch vollkomner als A; und so käme der Widerspruch heraus, daß A zugleich vollkomner und unvollkomner als B wäre. So lange aber das Daseyn Gottes selbst nicht zu demonstriren ist, kann auch aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens die Einheit desselben nicht hergeleitet werden. Der wahre Sinn und die Bündigkeit des Raisonnements des Occam, das hier gegen den Scotus gerichtet ist, ist nicht recht einzusehn. Eine einzige erste Ursache endlich braucht gar nicht angenommen zu werden, weil sich mehrere erste Ursachen ganz wohl denken lassen, die harmonisch zu Einem Zwecke wirken. Es könten auch mehr Welten vorhanden seyn, und dann wäre es gar keine ungereimte Supposition, mehr Schöpfer derselben

all-

anzunehmen. Man könte aber fragen: Warum denn Occam an einem theoretischen Erweise des Daseyns Gottes gezweifelt habe? Er hatte bloß die Aristotelischen Argumente im Sinne, und diese hielt er nicht für genugthuend. Nach dem Aristoteles wird alles Bewegte durch etwas Anderes bewegt; es kann sich aber die Reihe der Bewegursachen nicht in's Unendliche erstrecken; also muß es eine erste und letzte Bewegursache geben, die selbst nicht weiter bewegt wird, und diese wäre denn die Gottheit. Hier nahm Occam theils daran Anstoß, daß alles Bewegte von einem Andern bewegt werde; denn es könne auch ein Ding durch ein inneres selbstständiges Princip sich bewegen; theils an der behaupteten Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen, wovon Occam selbst bey dem Menschengeschlechte das Gegentheil annahm.

Occam Quodlib. I q. 1. *Ejusd.* Centilog. Theolog. f. 1.

§. 828.

Nach den Aussprüchen der ältern scholastischen Philosophen kann Gott unter kein Geschlecht gebracht werden, weil er einfach ist.

Dies leugnete Occam. Die Einfachheit eines Dinges läßt wohl ein höheres Geschlecht zu; so sind die Engel einfach, und dennoch unter einem Geschlechte enthalten. Eben so wenig, meynte Occam, lasse sich jene Behauptung, daß Gott unter kein Geschlecht gehöre, aus andern Eigenschaften desselben folgern, und es gebe daher allerdings Merkmale, die Gotte und den Geschöpfen gemeinsam seyen. Gleichwohl ist Gott nach Occam mit seinen Eigenschaften reell identisch, und es findet durchaus kein Unterschied zwischen diesen und seinem Wesen selbst statt; auch kein formeller, den seine Vorgänger bisher noch angenommen hatten. Inzwischen mußte doch Occam eine Mehrheit der göttlichen Eigenschaften zugestehn, und so kam er am Ende in der That auf die Behauptung seiner Vorgänger zurück, die er den Worten nach verworfen hatte. Es giebt, sagte er, nur Eine göttliche Vollkommenheit überhaupt, die das Wesen Gottes ausmacht. Diese läßt schlechterdings keine reelle Unterscheidung oder Mehrheit zu; aber sie läßt sich auf verschiedene Begriffe bringen und verschieden benennen; daher die angenommene Mehrheit der göttlichen Attribute, die in der Wirklichkeit nicht statt hat. Dieses letztere war dieselbe Behauptung des formalen Unterschiedes der göttlichen Eigenschaften, welche auch die Vorgänger Occam's aufstellten.

Occam in Mag. sent. I dist. 2. quaest. 2.

§. 829.

Daß Gott alles ausser sich erkenne, glaubte Occam, lasse sich wenigstens bezweifeln. Man schließe es lediglich daraus, weil er die Ursach alles Vorhandenen sey; aber die Ursache einer Wirkung enthalte noch nicht die Erkentniß derselben. Occam bedachte hier nicht, daß, wenn Gott die Ursache von allem Vorhandenen ist, er sie auch von allen erkennenden Wesen ist, und eben deßwegen selbst alle Dinge ausser sich erkennen muß. Dasselbe würde auch aus dem Begriffe der Gottheit als des vollkommensten Wesens fließen, welchen er ganz übersah. —. Wie ist aber die Erkentniß des göttlichen Verstandes beschaffen? Gewöhnlich ward angenommen, die Ideen Gottes wären substantiell mit dem Wesen Gottes einerley; nur in Begriffen könten sie von diesem unterschieden werden. Das Geschöpf von Gott in einer Idee gedacht ist substantiell mit dem Wesen Gottes identisch; Gott hat aber auch so zu sagen einen Begriff von dieser Idee des Geschöpfs, und dadurch erkennt er dasselbe als von ihm verschieden. Die Idee ist das Urbild für die Gottheit, wonach sie schafft. Sie ist

die imitabilitas, wie sie Occam nannte. Sie ist in Gott nicht subjectiv und reell, sondern bloß objectiv; an sich von allen möglichen Dingen verschieden; und bezieht sich auf Individuen; denn vom Allgemeinen ist in Gott gar keine Idee, und Alles, was von ihm hervorgebracht wird, ist individuell. Die Zahl der göttlichen Ideen aber ist unendlich, so wie es die Zahl der Dinge ist, welche durch Gott möglich sind. Hier finden sich in Occam's Vorstellungsart mancherley Widersprüche und Unbegreiflichkeiten. Die göttlichen Ideen sollen nicht subjectiv und nicht reell seyn, und doch etwas Substantielles und Objectives enthalten; die Geschöpfe sollen von Gott verschieden, und doch, sofern Gott sie in seinen Ideen denkt, mit seinem Wesen identisch seyn; Gott soll noch besondere Begriffe von seinen Ideen haben und dadurch die Geschöpfe als ausser ihm erkennen; wie eine solche Verworrenheit der Begriffe einem sonst denkenden Manne hat für Philosophie gelten können, ist nicht wohl einzusehen. Nur insoferne ist es erklärlich, als hier von einem Gegenstande die Rede war, der absolut unerkennbar ist, und den man doch erkennen wollte. — Wenn der göttliche Verstand Ideen von den Geschöpfen hat, und diese insofern in ihm sind, so mußte er auch die Geschöpfe in ihrer Vollkommenheit vorstellen. Occam hob daher den Unterschied zwischen der

gött-

göttlichen Vorstellung des Geschöpfs und der Vollkommenheit desselben ganz auf. Wird ein solcher Unterschied angenommen, und die Vollkommenheit des Geschöpfs A genannt, so heißt sie so, entweder weil sie mit dem Geschöpfe einerley; oder weil sie die Form; oder die Ursache; oder die Abbildung desselben (similitudo creaturae) ist. Ist sie mit dem Geschöpfe einerley, so fällt der Unterschied weg; die Form kann die Vollkommenheit des Geschöpfs nicht seyn, indem weder die Form noch die Materie desselben im göttlichen Verstande enthalten ist; aus eben dem Grunde kann sie auch nicht die Ursache oder Abbildung des Geschöpfes seyn. Alle Existenz der Geschöpfe in Gott und ihre Vollkommenheit bedeutet also überhaupt nichts weiter, als daß die Geschöpfe von Gott erkannt werden. Daß Gott auch das Künftige Zufällige erkenne, behauptete Occam, müße man annehmen, wiewohl es unbegreiflich sey, wie sich das untrügliche Vorherwissen Gottes hiermit vereinbaren lasse. Auf eine ähnliche Art entschied er den Streit über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt.

Occam in Mag. sent. I dist. 35. q. 2. sq.

§. 830.

§. 830.

So wie für andere gemeinhin angenommene göttliche Eigenschaften, so vermißte Occam auch für die Unendlichkeit Gottes einen Vernunftbeweis. Die Unendlichkeit der Macht Gottes könte nur aus der Wirkung erwiesen werden, und das ist unmöglich. Die Wirkung müßte entweder an Quantität oder an Dauer unendlich seyn, d. i. Gott müßte unendliche Wirkungen entweder zugleich oder successive hervorbringen. Es kann aber keine Wirkung von unendlicher Quantität seyn; denn es ist unmöglich, daß eine unendliche Zahl von Wirkungen zugleich existiren könte. Successive aber kann auch eine endliche Ursache unendliche Wirkungen hervorbringen, so daß hieraus die Unendlichkeit der Macht Gottes noch nicht folgen würde. Ferner: Es läßt sich nicht befriedigend darthun, daß Gott das vollkommenste Wesen sey, und gesetzt, dies wäre auch streng erweislich, so würde doch auch damit die Unendlichkeit Gottes noch nicht erwiesen seyn. Es könte ein vollkommenstes Wesen geben, das von keinem andern übertroffen würde, und darum doch nicht unendlich wäre. Eben so wenig läßt sich nach Occam die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes erweisen. Gott erkennt entweder alles deutlich oder undeutlich. Ist das Letztere, so haben

auch

auch wir Menschen eine undeutliche Kentniß einer zahllosen Menge möglicher Dinge, ohne daß wir darum unserem Verstande Unendlichkeit beyzulegen befugt wären. Ist aber das Erstere, so läßt sich nicht beweisen, daß ein endlicher Verstand nicht auch eine Unendlichkeit von Dingen erkennen möchte. Occam hätte aller dieser Argumentationen überhoben seyn können, da er einmal die Möglichkeit eines Vernunftbeweises für das Daseyn Gottes selbst bezweifelte.

Occam Quodlib. II q. 2. III. q. 1. VII, q. 17. sq.

§. 831.

Als Zeitgenosse und Vertheidiger der Lehren Occam's machte sich vorzüglich berühmt **Walther Burleigh** (Gualterus Burlaeus), ein Engländer von Geburt und Schüler des Scotus, der zu Paris studirte, und vom Jahre 1337 an Lehrer der Philosophie zu Oxford war. Wegen seines deutlichen Vortrages erhielt er den Beynamen Doctor planus et perspicuus. Von seinen Schriften sind ein Commentar über die Physik des Aristoteles und ein Werk de vita et moribus philosophorum

am bekantesten und merkwürdigsten. In dem leztern wird die Geschichte der Philosophen vom Thales bis zum Seneca abgehandelt, auf eine Art, die man nach dem Maaßstabe der historischen Gelehrsamkeit jener Zeit überhaupt würdigen muß, zumal da Burleigh des Griechischen unkundig war. Das Todesjahr des Mannes ist unbekant. Zu den ihm eigenthümlichen Philosophemen könte man zuvörderst seine Lehre von dem Ganzen und dessen Theilen rechnen. Was aus Theilen zusammengesezt wird, ist Eins. Machen die Theile zusammen das Ganze aus, so sind sie alle Eins. Das Ganze als solches hat also keine Theile und ist untheilbar. Gleichwohl steht dies damit im Widerspruche, daß das Ganze vorher als aus Theilen zusammengesezt angenommen wurde. Wird eine Linie in zwey Theile getheilt; jeder Theil abermals in zwey Theile; so sind jene ersten Theile Hälften, und diese leztern Theile Vierthel der Linie. Die Theile machen also weder einzeln, noch zusammengenommen das Ganze aus. Soll nun das Ganze aus den Theilen bestehn, so müste es zugleich die Theile (die doch nicht das Ganze sind) und das Ganze seyn, was sich widerspricht. Burleigh bestimte also folgenden Unterschied. Das Ganze unterscheidet sich von seinen Theilen durch seine Einheit, die den Theilen als solchen weder einzeln noch zusammen-

men-

mengenommen zukomt. Aber was iſt die Einheit des Ganzen? Iſt ſie das Ganze ſelbſt, oder ein Theil deſſelben? B. antwortete: Sie iſt das Ganze ſelbſt. Das Ganze unterſcheidet ſich von einem Theile durch einen andern Theil; der ganze Menſch unterſcheidet ſich von ſeinem Kopfe durch die Hände oder Füße. Hingegen der Theil unterſcheidet ſich vom Ganzen nicht durch etwas Poſitives in ihm, ſondern durch etwas Privatives; der Kopf z. B. von dem ganzen Menſchen dadurch, daß ihm Hand oder Fuß fehlen.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III p. 856. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V. S. 215. ff. — *Burlæus* in Ariſtot. phyſ. I tract. 2. cap. 1.

§. 832.

Burleigh ſuchte ferner die Realität der Veränderung und Bewegung, die von Einigen geleugnet worden war, zu behaupten. Das Raiſonnement der Leugner war: Die Veränderung iſt nichts Einfaches, weil das Einfache auf einmal exiſtirt. Sie iſt aber auch nichts Zuſammengeſetztes, weil die Theile deſſelben ebenfalls auf einmal exiſtiren, und

und keine Succession hier statt findet. Sie ist also überhaupt von den wirklichen Dingen, die bewegt werden, nicht verschieden. Die räumliche Bewegung vornehmlich ist weder Substanz, noch Quantität, noch Qualität; denn in Hinsicht auf diese bleibt das Bewegte durch die Bewegung ganz unverändert. Die Veränderung besteht eigentlich nur aus Positivem und Negativem, oder dem wirklichen Dinge, und der Negation der Simultaneität. Die Bewegung erfodert, daß der Körper an einem Orte sey, wo er vorher nicht war. Was also durch die Bewegung gesetzt wird, ist nichts weiter, als ein Wirklich vorhandenes, und die Negation des Seyns desselben an einem Orte und des Zugleichseyns an verschiedenen Orten. An sich selbst ist die Bewegung demnach nichts Positives und von dem bewegten Dinge Verschiedenes. Motus non est secundum se totum res distincta a rebus permanentibus. Gegen dieses Raisonnement argumentirte Burleigh folgendermaßen: Die Bewegung ist eine Thatsache der Erfahrung; Undinge können nicht Theile eines Dinges seyn, und die Bewegung und Veränderung wird folglich ganz aufgehoben, wenn ihr Wesen eine bloße Negation ist. Die Ruhe ist Privation der Bewegung. Bestände nun die Bewegung aus Positivem und Negativem, so müßte auch die Ruhe daraus bestehen, und daraus würde folgen, daß Ruhe und Bewegung

gung identisch seyen. Denn die Ruhe hebt das Positive der Bewegung auf, und ist insofern Privation; sie hebt aber auch das Negative derselben auf, und ist insofern etwas Positives; denn nur durch das Positive kann das Negative aufgehoben werden; da nun aber Ruhe und Bewegung nicht einerley seyn können; so muß nothwendig die Bewegung auch etwas von dem bewegten Dinge reell Verschiedenes seyn. So sehr inzwischen Burleigh durch seine Gründe dieses zu documentiren schien, so wenig hellte er doch zugleich auf, worin denn das Reelle der Bewegung, durch welches sie sich von dem bewegten Dinge unterscheide, eigentlich bestehe. Es ward nicht von ihm bestimt (und konte auch nicht wohl bestimt werden), ob sie denn Substanz, oder Quantität, oder Qualität sey. — Wie bey der Veränderung und Bewegung, so hatten auch Einige geläugnet, daß die Puncte, Linien und Flächen etwas von den Körpern reell Verschiedenes seyen. Wären sie dieses, so könten sie entweder Substanzen oder Accidenzen seyn; für Substanzen wird sie aber Niemand erklären wollen; und Accidenzen erfodern ein Subject; was der Körper als ausgedehntes Ding in diesem Falle nicht seyn kann, da der Punct keine Ausdehnung hat. Sie können auch nichts Einfaches seyn, weil sich sonst in jedem Körper unzählige einfache Sub-

stänzen befinden müßten. Burleigh bemühte sich, hiergegen die Realität der Puncte, Linien und Flächen an und für sich zu erhärten. Die Körperlichkeit (corporeitas), sagte er, hat nothwendig eine Grenze; sonst müßte jeder Körper einen unendlichen Umfang haben. Diese Grenze ist untheilbar, indem sie sonst nicht Grenze seyn könte. Eine Höhe komt ihr also nicht zu, aber wohl eine Breite oder Tiefe (profunditas). Was wir mit den Augen wahrnehmen, ist reell; das Auge nimt aber eine Breite ohne Höhe wahr, wenn es einen undurchsichtigen Körper bloß von einer Seite sieht. Auf gleiche Art läßt sich nach Burleigh die Realität der Linie beweisen. Die Realität des Punctes folgt daraus, daß [illegible] Kugel nothwendig einen Mittelpunct haben muß, und daß in der Peripherie derselben [illegible] Punct erfodert wird, wenn sie soll berührt [illegible] den können. Diese Argumentation be[illegible] ganz auf der falschen Voraussetzung, daß [illegible] die Sinne wirklich eine Realität wahrge[illegible] men werde, namentlich durch das Auge, [illegible] dem wir uns Puncte, Linien, Flächen [illegible] stellen. Die Gründe für das Gegentheil [illegible] ren durch dieselbe im geringsten nicht wider[illegible] Inzwischen war von der Vorstellungsart [illegible] leigh's eine Folge, daß er die Möglichkeit [illegible] nes unendlichen Körpers leugnete, und [illegible] le endlose Theilbarkeit desselben annahm. [illegible]

[illegible]

Gründe für das Gegentheil waren diese: Jede Größe kann in's Unendliche wachsen; es muß also eine unendliche Ausdehnung möglich seyn; die Ausdehnung kann immerfort getheilt werden; folglich ist ein unendlich Kleines möglich, und, da die Ausdehnung in's Unendliche getheilt seyn kann, so muß sie auch so getheilt seyn. Hierauf war die Antwort: Aristoteles nimt eine bestimte Menge von Materie an, die nicht weiter vermehrt werden mag; es kann also nach ihm keinen Körper geben, der größer als diese Welt wäre, und so fließt hieraus die Unmöglichkeit eines unendlich ausgedehnten Körpers; dieses gilt nun aber nicht von der Theilung; also die mathematische Vergrößerungsfähigkeit eines Ausgedehnten beweist noch nicht, daß sie wirklich existire. Zweytens: Die Theilung eines Continuum's erfodert die Möglichkeit der Theilung eines jeden Punctes desselben; es kann aber die Theilung jedes einzelnen Punctes möglich, und die Theilung aller zusammen unmöglich seyn; denn die Möglichkeit der letztern ergiebt sich nicht nothwendig aus der Möglichkeit der erstern. Die Möglichkeit der Theilung einzelner Puncte in's Unendliche beweist also nicht, daß das Ausgedehnte wirklich in's Unendliche getheilt sey. Burleigh erwiedert, daß jene dieser Folgerung auch nicht widerspreche. Drittens: Ein

Continuum besteht aus untheilbaren Partikeln; denn Etwas besteht aus dem, worin es getheilt wird; das Ausgedehnte besteht also aus Untheilbaren, weil es darin getheilt wird. Die Theilung könte entweder in untheilbare Partikeln geschehen, oder in theilbare, die aber immer wieder eine neue Theilung zulassen. Nun kann aber etwas nur in Untheilbare getheilt werden, weil es nur in dasjenige getheilt werden kann, worin es theilbar ist; nimt man an, daß die Theilung in Theilbare geschehen sey, so ist sie noch nicht vollendet; die Theilung muß also in Untheilbare geschehen. Burleigh antwortete hierauf aus Al-Gazels Metaphysik: Wäre die Ausdehnung aus untheilbaren Puncten zusammengesetzt, so berührt von drey neben einander liegenden Theilen jeder äusserste entweder eben das, was der andre im mittlern berühret, oder nicht. Ist das Letztere, so ist der mittlere Theil nicht untheilbar. Ist das Erstere, so durchdringt jeder äussere Theil den mittlern ganz; alle drey haben also nur einen und denselben Ort, und sind nicht mehr ausgedehnt, als Ein Theil seyn würde. Ferner: Wäre die Ausdehnung aus Puncten zusammengesetzt, so würde das Untheilbare theilbar seyn. Angenommen eine Ausdehnung bestehe aus drey Puncten; diese würde in zwey Hälften getheilt, so sind entweder in beyden Hälften zwey Puncte, oder in der einen zwey, und in der andern ei-
nen;

ner; oder endlich in jeder einer und ein halber. Das erste ist unmöglich; das andere widerstreitet der Supposition, nach welcher die Hälften gleich seyn sollen; und wird das dritte zugestanden, so ist der Punct theilbar.

Burlaeus in Phys. Arist. III tract. 1. cap. 1. sq. *Ibid.* I tract. II. cap. 1. *Ibid.* VI tract. 1. c. 2. Eine Kritik der Gründe Algazel's für die endlose Theilbarkeit S. in Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 223.

§. 833.

Burleigh war Realist. Nach ihm ist das Allgemeine auch ausserhalb der Seele in der Natur vorhanden, und folglich nicht bloßer Begriff. Erstlich: Die Natur beabsichtigt zunächst nicht die Individuen, sondern die Gattungen; was aber die Natur bezweckt, ist etwas ausser der Vorstellung Vorhandenes; also muß das Allgemeine eine objective Realität haben. Der Obersatz ist hier gar sehr problematisch; da die Gattungen nicht ohne die Individuen bestehn können, so kann die Natur auch nur die Individuen und nicht die Gattungen bezwecken. Ein Anderes ist, was die Erfah-

rung zu lehren scheint, daß die Natur auf die Erhaltung der Gattungen sieht, wenn auch Individuen einzeln oder in Menge verloren gehn. Indem aber die Natur die Gattungen zu erhalten sucht, erhält sie doch immer nur die Individuen. Zweytens: Die natürliche Begierde strebt nur nach dem Reellen. Sie ist aber auf das Allgemeine gerichtet, z. B. auf Speise und Trank überhaupt, nicht auf bestimte einzelne Speisen oder Getränke; also muß das Allgemeine in der Natur existiren. Auch dies Argument ist eben so unbedeutend und ungültig, wie das vorherige. Was die Begierde verlangt, ist immer z. B. eine individuelle Speise, kein Allgemeine, womit sie schlecht befriedigt seyn würde; nur daß sie die Bestimmung des Individuellen unter Mehrern dem Zufalle oder der Willkühr überläßt. Drittens: Gegenstände, worüber Verträge geschlossen werden, sind etwas wirklich Vorhandenes; Nun aber kauft man Gegenstände im Allgemeinen, ohne an Individuen zu denken; also muß das Allgemeine objectiv reell seyn. Auch dies beweist nichts. Werden im Vertrage individuelle Gegenstände als solche nicht benannt, so sind jene doch immer auf diese, nie auf ein Allgemeines als solches gerichtet.

Burlaeus in Phys. Arist. I Tract. 1. c. 2.

§. 834.

Mit dem Ariſtoteles behauptete Burleigh auch die Ewigkeit der Welt. Für das Gegentheil hatte man ſich darauf berufen, daß die vergangene Zeit in einem itzigen Momente zu Ende, alſo nicht unendlich ſey, weil das Unendliche nie zu Ende kommen könne. Iſt die Zukunft unendlich, ſo kann ſie nie das Ende erreichen; und folglich kann auch die Vergangenheit es nicht erreicht haben. Burleigh argumentirte hiergegen ſonderbar genug: An der Seite, wo das Unendliche begrenzt iſt, kann es allerdings ein Ende erreichen. Hiermit gab er den Gegnern ihre Behauptung zu. Ein anderes Raiſonnement dieſer war: Jeder vergangene Augenblick war einmal künftig; mithin war es die ganze vergangene Zeit; die Zeit muß alſo einen Anfang gehabt haben; denn war jeder Augenblik einmal künftig, ſo konte man nie ſagen, es iſt ein Augenblik; ſondern es mußte im Gegentheile heißen; es iſt kein Augenblick. Burleigh leugnete, daß aus dieſem Argumente ein Anfang der Zeit folge, ohne doch ſeine negative Behauptung hinlänglich zu erhärten. Uebrigens trug er die gewöhnlichen Gründe für die Weltewigkeit vor; bekannte ſich aber doch, dem Kirchenglauben gemäß, zu der entgegengeſetzten Lehre.

Burlaeus in Phys. Arist. VIII tractat. 1. c. 3.

§. 835.

Ein Schüler Occam's war Johann Buridan, gebürtig aus Bethüne in der Grafschaft Artois. Sein Geburtsjahr ist ungewiß. Als Schüler Occam's kann er aber nicht so früh gebohren seyn, wie die Apologie der Liebeshändel, die er mit der Johanna, Gemahlin Philipps des Schönen gehabt haben soll, voraussetzt. Er ward Lehrer der Theologie zu Paris, mußte aber als ein eifriger Nominalist von dort entfliehen, um einer allgemeinen Verfolgung auszuweichen, welche damals gegen die Nominalisten in Frankreich erhoben wurde. Er begab sich nach Wien, veranlaßte, daß man den Pabst um Erlaubniß, daselbst alle Wissenschaften ausser der Theologie zu lehren, angieng, welche derselbe auch im Jahre 1356 ertheilte, und ward insofern der erste Stifter der dortigen Universität. Als Philosoph hat sich Buridan vorzüglich durch seine Lehre von der Freyheit berühmt gemacht. Der Esel des Buridan ist zum Sprichworte geworden, ohne daß sich in B's Schriften oder sonst eine Erläuterung fände, woher das Sprichwort entstanden sey. Bayle vermuthete,

thete, es habe in einem von B. gegen die Freyheit gebrauchten Beyspiele seinen Grund, daß ein Esel, der in gleichem Grade hungrig und durstig wäre, wenn er in gleicher Entfernung von Futter und Wasser gestellt würde, umkommen müßte, weil hier kein Entscheidungsgrund ist, was er zuerst genießen solle. Das Todesjahr Buridan's ist ebenfalls unbekannt.

Bayle Dict. crit. Art. *Buridan. Bruckeri* Hist. crit. philos. V. III. p. 854.

§. 836.

Um die Lehre von der Freyheit aufzuklären, warf Buridan die Frage auf: Ob der Wille unter gleichen Umständen sich bald zu der einen bald zu der andern von entgegengesetzten Handlungen bestimmen könne? Wird dies bejaht, so ist gar keine Bestimmung des Willens vorhanden; denn der Wille schwebt gleichgültig zwischen entgegengesetzten Handlungen, und es fehlt durchaus an einem Entscheidungsgrunde. Wird es verneint, so ist damit alle Freyheit aufgehoben. Gewöhnlich stellte man die Frage so: Ob der Wille von irgend einem Objecte nothwendig determinirt werde? Die Antwort war: Der letzte Zweck

des Wollens sey das höchste Gut, und in Beziehung auf dieses werde der Wille nothwendig bestimt; allein es gebe mancherley Gegenstände, die der Wille als Mittel zu dem Zwecke wollen könne, und in Beziehung auf diese sey er frey, weil er die Wahl bald des einen bald des andern hätte. Wird auch dieses letztere geleugnet, so ist gar keine Freyheit, und dann sind auch weder Verdienst noch Schuld möglich. Man nehme inzwischen an, daß Jemand nothwendig durch Umstände zu einer Handlung determinirt wird, so steht es doch in seiner Gewalt, den Entschluß zu der Handlung zu ändern. Aber zu dem Entschluße war der Wille entweder bestimt oder nicht; im erstern Falle läßt er sich nicht ändern; im andern gebricht es an einem Entscheidungsgrunde. Nun könte man sagen: Jemand ist genöthigt, so zu handeln, wie er handelt; gleichwohl ist er dafür verantwortlich, weil er Ursache wird, daß die Gegenstände in diese Lage kamen. Geht man aber höher hinauf, als der Handelnde anfieng, Ursache zu seyn, so entsteht wieder die Frage: Wurde er nothwendig durch die Umstände bestimt, so zu wollen, oder nicht? Denn war er nicht Herr über sein Handeln, konte er auch nicht selbstständige Ursache desselben seyn. Sonach bleibt nichts übrig, als daß der Wille entweder durch die Umstände nothwendig zum Wollen determinirt

wird; oder daß er unter gleichen Umständen verschieden wählen könne. Durch das erstere wird alle Freyheit, durch das andere alle Bestimmung des Willens nach Entscheidungsgründen, oder alle verständige Willensbestimmung aufgehoben. In dem letztern Falle hätte auch das Wollen gar keine Ursache, welches anzunehmen doch offenbar ungereimt ist. Buridan vermochte die Schwierigkeiten, welche die Lösung seiner Frage die Freyheit betreffend hat, nicht wegzuräumen. Da aber doch der Determinism nach seinem Gefühle sich nicht mit Religion und Moralität vertrug, so nahm er die Lehre der Kirche als Glaubensartikel an, daß der Wille unter einerley Umständen verschiedene Entschließungen fassen kann.

Buridanus in Arist. Ethic. Nicom. (Oxon. 1637) III q. 1. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Phil. B. V S. 228 ff.

§. 837.

Buridan zog auch noch einige andere zu der Lehre von der Freyheit gehörige Puncte in Erwägung. Geht im Willensvermögen vor der Thätigkeit des Wollens eine andere Thätigkeit oder Disposition her, durch welche die Thätigkeit des Wollens bewirkt wird? Das

Wille

Willensvermögen muß durch Etwas zum Wollen bestimt werden; insofern es dieses Bestimmende aufnimmt, verhält es sich leidend; das Bestimmende des Wollens muß demnach eine besondere Thätigkeit oder Disposition seyn, die vor dem Wollen hergeht. Buridan entschied die Frage so, daß durch das Urtheil der Seele über den Werth oder Unwerth des Gegenstandes im Willensvermögen ein Gefallen oder Misfallen erweckt werde, und dadurch werde der Wille bestimt, den Gegenstand entweder zu wollen oder nicht zu wollen. Diese Erklärung wird dadurch unbrauchbar, daß das Wohlgefallen oder Misfallen an einem Gegenstande von dem Urtheile über den Werth oder Unwerth dieses vorausgesetzt, aber nicht erzeugt wird. Eine andere mit jener zusammenhangende Frage war: Kann der Wille unter zweyen Gütern, einem größern und einem kleinern, die beyde nicht zugleich gewählt werden können, das geringere wählen? Einige glaubten zur Behauptung der Freyheit die Frage bejahen zu müssen; andere erhoben gegen die Bejahung mehrere Einwürfe. Die letzten beriefen sich darauf, daß das geringere Gut in Vergleichung mit dem größern ein Uebel sey, und wenn der Wille jenes vorzuziehn vermöge, so folge daraus, daß er selbstständig das Böse wählen könne. Durch die Freyheit würde der Mensch also nicht vollkommner, sofern er be-

Stan-

Stande wäre, zu seinem eigenen Verderben zu handeln. Es müsse auch ein grösseres Gut den Willen allemal stärker reizen, als ein geringeres, und so werde der Wille stets determinirt, jenes vorzuziehen. Wurden diese Gründe zugestanden, so wurde damit die Freyheit in der That aufgehoben. Buridan nahm also an, daß der Wille unter gleichen Bedingungen das geringere Gut dem grössern nicht vorziehen könne; gleichwohl werde er nicht nothwendig zum Wollen des grössern Gutes determinirt, weil er seinen Entschluß aufzuschieben und einer genauern Untersuchung anheimzustellen vermöge; müsse der Wille wählen, so sey er freylich durchaus genöthigt, das grössere Gut zu wählen. Vergebens bediente sich Buridan dieser Ausflucht, um den Determinism abzulehnen und die Freyheit zu retten; denn er gab eigentlich die Argumente der Gegner zu; und das Vermögen des Aufschubs der Entschliessung, das der Sele zukommen solle, konte sich in dem Falle, daß das grössere Gut stärker reizte als das geringere, schwerlich äussern; auch mußte doch am Ende gewählt werden, und was gab denn der Wahl den Ausschlag? — Eine dritte hierher gehörige Frage: Kann der Wille etwas wollen oder nicht wollen ohne oder gegen alles Urtheil der Vernunft? Diejenigen, welche die Frage verneinend beantworteten, hoben alle Freyheit auf. Wurde sie bejahend

beantwortet, so folgte, daß der Wille etwas ohne alle Kentniß desselben, oder etwas als Böses erkantes wollen könne. Gleichwohl unterscheidet sich die vernünftige Begierde von der sinnlichen eben dadurch, daß jene durch Kentniß des Guten oder Bösen bestimt wird; diese nicht; jene also ohne Kentniß des Gegenstandes überhaupt sich gar nicht äussern kann. Man könte hiergegen sagen, daß wir doch zur Erreichung eines Zweckes oft unbekante Mittel suchen; allein in diesem Falle kennen wir doch den Zweck; und von den gesuchten Mitteln läßt sich nicht behaupten, daß sie uns schlechthin unbekant, sondern nur daß sie für unsere Wahl nicht bestimt seyen; denn etwas, das uns schlechthin unbekant ist, kann auch nicht von uns gewollt werden. Um inzwischen die Freyheit zu behaupten, meynte Buridan, müsse man annehmen, daß der Wille, obgleich er nichts anders möglicherweise wollen könne, als was ihm als ein Gut erschiene, dennoch das für gut erkannte auch nicht wollen, d. h. das Streben nach demselben hemmen und aufheben, auch etwas, das in gewißem Betrachte als Uebel, in einem andern als Gut vorgestellt werde, begehren könne. Auch durch diese Argumentation Buridan's wurden seine Gegner nicht widerlegt.

Buri-

Buridanus in Arist. Ethic. ad Nicom. III. q. 3. sq.

§. 838.

Ein Zeitgenosse der bisher angeführten Scholastiker war auch Thomas aus Straßburg (de Argentina). Sein Geburtsjahr ist unbekant; er gehörte zu dem Augustiner Eremiten Orden; ward Lehrer der Theologie zu Paris; 1345 Generalprior des Ordens auf dem Convente zu Paris; und starb 1357. Er war eifriger Anhänger des Aegidius de Colonna, und also eifriger Realist. Aristoteles hatte den Satz aufgestellt: Das Eins sey Etwas (Ding), und das Etwas sey Eins. Es gäbe folglich eine mit dem Dinge identische Einheit; ausser dieser aber ein Einheit als besonderes Prinzip der Zahl. Da sich der Stagirit offenbar hier hatte eine Verwechselung zu schulden kommen lassen; so behaupteten mehrere spätere Philosophen, vornehmlich Avicenna, welchen Thomas ausdrücklich anführt, daß zwischen der Einheit des Dinges und der Einheit als Principe der Zahl kein Unterschied sey. Averrhoes hatte hierin den Avicenna bestritten, und so war der Streit von den Scholastikern fortgeführt worden, jedoch so, daß sie meistens auf die Seite des Averrhoes

traten, und die Verschiedenheit jener Einheiten behaupteten. Thomas erklärte sie für so verschieden, wie das Positive vom Privativen. Die Einheit, die sich so weit erstreckt, wie das Ding, ist privativ; der Gegenstand an sich selbst heißt Ding; sofern er aber nicht von sich getheilt ist, heißt er Eins. Hingegen die Einheit als Princip der Zahl ist positiv, indem die discrete Grösse ist positiv, von welcher sie die Gattung ausmacht. Beyde Einheiten entspringen daher, daß es eine zweyfache Mehrheit giebt. Die erste beruht auf formalen Unterschieden, und findet sich sowohl bey materiellen als immateriellen Gegenständen; der Gegenstand ist Eins, sofern er formell von andern verschieden ist. Die andere beruht auf Theilung der Ausdehnung, und findet sich nur bey materiellen Dingen; sie ist discrete Quantität, und heißt Zahl, wovon das Princip die Zahleneinheit ist. Bey dem ganzen Unterschiede, den man zwischen der Einheit des Dinges und der Einheit der Zahl machte, und der nach der richtigen Bemerkung eines neuern Geschichtschreibers der Philosophie durch einen griechischen Ausdruck beym Aristoteles veranlaßt war, lag eine Verwechselung der Identität mit der Einheit zum Grunde. Die Natur der Zahl bestimte Thomas nach mehreren seiner Vorgänger noch folgendermaßen: [illegible] wird durch Empfindung erkannt, und ist

ein reelles objectiv existirendes Ding. Wäre sie nicht reell, und Niemand da, der zählte, so würde ein Reicher nicht mehr Geldstücke haben, als ein Armer. Auch sind die Zahlverhältniße, die Hälfte, das Doppelte, u. w. reell; es müssen also auch die damit verbundenen Zahlen seyn. Sie ist endlich von dem Gezählten wesentlich verschieden; denn das Gezählte ist Quantität. Dieser Vorstellungsart setzten nun Andere, wie Scotus und seine Schule, entgegen, daß die Zahl zwar etwas ausser der Seele Vorhandnes sey, aber doch nicht für sich und abgesondert bestehe, wie eine Substanz und ihre Qualitäten. Hier blieb aber freylich das Problem übrig, was man sich denn unter der objectiven Zahl denken solle, wenn sie weder als Substanz, noch als Qualität gedacht werden kann?

Thomas de Argentina in Mag. sent I dist. 24. art. 3. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Phil. B. V. S. 235.

§. 839.

In Ansehung der zusammengesetzten Dinge nahm Thomas mehrere Arten an. Er statuirte erstlich Zusammensetzung aus Materie

 und

und Form, die er aber wieder zwiefach unterschied: erstlich diejenige, wo die Materie etwas bloß Potentielles ist, wie bey den Körpern, und nicht reine Existenz bezeichnet (ein Begriff, der durchaus unverständlich ist); zweytens die Zusammensetzung aus Seyn und Wesen (ex Esse et Essentia); drittens die Zusammensetzung aus Geschlecht und Differenz; viertens endlich die aus Substanz und Accidens. Daß es dieser Eintheilung der Zusammensetzung an einem bestimten Theilungsgrunde fehlte, fällt in die Augen; denn die Zusammensetzung aus Seyn und Wesen ist mit in der vierten Art begriffen, und wurde vermuthlich nur deßhalb vom Thomas unterschieden, weil es ihm seltsam vorkam, das Wesen als bloßes Accidens des Seyns zu betrachten. Jede dieser Zusammensetzungen hat nach Thomas Realität, wenn ein Theil derselben ohne den andern seyn kann. Da hierbey nicht auf den Unterschied zwischen logischer Sonderung und physischer Theilung geachtet war, so herscht auch eine große Unbestimtheit darin, was Thomas eine reelle oder nicht reelle Zusammensetzung nennt. Reelle Relationen nennt er solche, welche auch ausserhalb dem Begriffe in den Objecten angetroffen werden; nicht reelle diejenigen, die bloß auf Begriffen beruhen. So waren ihm Gleichheit, Ungleichheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, die Hälfte, das Doppelte, ...

Theile

tionen; hingegen die Identität des Dinges mit sich selbst eine nicht reelle, weil diese nicht wirklich in dem Dinge sich findet, sondern daher entsteht, daß das Ding als zweymal vorhanden gedacht wird. Es wurde hiergegen eingeworfen, daß die Verschiedenheit ein reelles Verhältniß sey, folglich müsse es auch die Identität seyn. Um diesem Einwurfe auszuweichen, unterschied Thomas zwischen absoluter und relativer Identität. Die erstere ist die Einheit eines Dinges und der Theilung entgegengesetzt; die andere ist die Relation des Dinges zu sich selbst, und diese steht der relativen Verschiedenheit nicht entgegen. Aber dieser Unterschied zwischen absoluter und relativer Identität ist eine bloße leere Spitzfindigkeit, und daß die relative Identität der relativen Verschiedenheit nicht entgegenstehe, war ein logischer Irrthum.

Thomas de Argentina in Mag. sent. lib. 2. dist. 3. cf. lib. 1 dist. 31.

§. 840.

Die damals so bestrittene Lehre von der Möglichkeit der Vermehrung der Grade der Intension hat Thomas sehr sorgfältig bear-

 bei-

Subjecte eine verschiedene Fähigkeit haben, j
ne Formen anzunehmen. Mit dieser Erkl
rung war aber das Problem noch nicht gelö
Jene Fähigkeit der Subjecte setzt auch d
Möglichkeit eines Zuwachses der Intensi
voraus, und nach dieser ist eben die Frag
Entweder wird man also hier in's Unendlic
zurückgetrieben, oder man muß eine Form a
nehmen, die ihrer Natur nach eine Verschi
denheit der Grade zuläßt. Thomas woll
den Grund der Intensionsvermehrung in d
Dichte und Dünnheit finden, die beyde dur
äussere Ursachen sehr verschieden, und zwar do
nur bis auf eine gewiße Grenze, bestimt we
den könten. So entstehe größere oder gering
Wärme, Kälte, Schwere, Leichtigkeit u. s
Thomas argumentirte hierbey zugleich geg
andere Meynungen diesen Punct betreffen
Scotus hatte behauptet, die Form werde i
tensiv vermehrt durch Zusatz eines neuen Theil

ſiven Vermehrung die Rede war, und jener Zuſatz keine größere Ausdehnung zur Folge hatte, welche er, falls die Erklärung richtig war, hätte haben müſſen; ferner wie ein Abſtractum als Theil zu einem andern hinzukommen und mit dieſem ein Concretum bilden könne. Eine andere Meynung war, daß bey dem hinzukommenden neuen Theile der vorhergehende verſchwinde, und nur jener beſſere bliebe. Hier iſt aber die Erhöhung des Grades der Intenſion ſowohl als die Verringerung deſſelben unbegreiflich. Alexander Auguſtinienſis nahm an, daß die Qualitäten, zwar nicht in ihren weſentlichen, aber in ihren zufälligen Theilen, verſchiedene Grade der Intenſion zuließen. Unter den zufälligen Theilen einer Qualität überhaupt genommen läßt ſich aber nichts Beſtimmtes denken. Noch eine andere Erklärung des Aureolus, deren Thomas erwähnt, iſt ganz unverſtändlich.

Thomas de Argentina in Mag. ſent. lib. 1. diſt. 17. art. 2.

§. 841.

Bey dem Begriffe, welchen Thomas von den verſchiedenen Arten der Zuſammenſetzung

hatte, läßt sich das Eigenthümliche seines Begriffes von der Einfachheit Gottes leicht erklären. Gott ist einfach, weil bey ihm gar keine Zusammensetzung statt findet. Nicht die substantielle aus Materie und Form, Geschlecht und Differenz. Also auch nach Thomas gehört Gott unter kein Geschlecht. Nicht die accidentelle; denn seine absolute Natur ist gar nicht mit einem Accidens verbunden. Nicht die modale; Gott hat gar keine Modi, weder absolute, noch relative. Ueberhaupt schließt die Unveränderlichkeit Gottes alle mögliche Zusammensetzung bey ihm aus. Gleichwohl müssen der Gottheit gewiße Eigenschaften beygelegt werden; und sobald dieses geschieht, entsteht gleich die Frage: wie die Mehrheit der Prädicate Gottes mit der Einfachheit desselben zu vereinigen sey? Soll die letztere erhalten werden, so darf man in Gott weder eine reale Verschiedenheit seiner Eigenschaften an sich und unter einander selbst, noch auch eine logische im Begriffe setzen; denn sonst erscheinen diese Eigenschaften sofort als trennbar, und daraus folgt eine Zusammensetzung in der Natur Gottes. Der Begriff von der Mehrheit der göttlichen Eigenschaften beruht also lediglich auf einer Vergleichung Gottes mit den Geschöpfen. Die Geschöpfe haben mehrere Eigenschaften, die in der höchsten Vollkommenheit gedacht auch der Gottheit nicht abgesprochen werden können;

sie kommen also auch der Gottheit zu, ob sie gleich im Wesen dieser an sich selbst genommen keine Mehrheit, sondern nur eine absolute Einheit ausmachen.

Thomas de Argent. in Mag. sent. I dist. 6. art. 2.

§. 842.

Ein anderer Deutscher, der sich damals durch seine Philosophie Ruhm erwarb, war Marsilius aus Ingen, gewöhnlich ein Schüler Occam's genannt, wahrscheinlich aber ein Zögling des Thomas von Straßburg, auf den er sich wenigstens oft beruft. Seine Lebensumstände sind ungewiß. Er lehrte um's Jahr 1370 die Theologie zu Paris, kehrte aber nach Deutschland zurück, wie Einige wollen, zufolge einem Rufe nach der damals neu errichteten Universität Heidelberg, oder wie Andere vorgeben, was sich inzwischen nicht mit dem Charakter der Philosophie des Marsilius verträgt, weil er nebst andern Nominalisten in jener Periode der Verfolgung, die sich gegen die nominalistische Partey in Frankreich erhob, von dort vertrieben wurde. Er starb im Jahre 1396. Sehr verdient machte sich Marsilius

 lius

lius zuvörderst um die Aufklärung und genauere Bestimmung der Begriffe, Zeit, Ewigkeit, Aevum, und Dauer. Die drey erstern erklärte er für Gattungen der Dauer des Existirenden, und für verschiedene Arten des Daseyns: Ein Wesen existirt entweder unvollständig, so daß es seine Wirklichkeit zu erweitern strebt, und noch etwas anderes werden kann, als was es ist; oder es existirt vollständig, indem seine Wirklichkeit keines Zusatzes weiter fähig ist. Die Existenz des letztern läßt sich wiederum auf eine zwiefache Art denken, entweder so, daß die vollendete und unveränderliche Existenz eines Wesens in einem andern Wesen Grund und Anfang hat, und es von diesem mit allen seinen Bestimmungen abhängt; oder so, daß sie schlechthin durch sich selbst nothwendig und ohne allen Anfang ist. Das Daseyn eines unvollständig existirenden Wesens wird nach Veränderungen bestimt und gemessen, und die Reihe dieser Veränderungen heißt die Zeit; das Daseyn des vollständig existirenden Wesens, das aber einen Anfang hat, heißt Aevum; das nothwendige Daseyn eben eines solchen ohne allen Anfang heißt Ewigkeit. Von den beyden letztern Arten des Daseyns ist die Veränderung oder Succession ausgeschlossen.

Bruckeri

Bruckeri hist. crit. philos. T. III p. 855. *Marsilius ab Inghen* in Mag. sent. lib. I. q. 22. art. 3. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 245. ff.

§. 843.

Auf gleiche Art giebt von dem philosophischen Talente des Marsilius seine Lehre von der Relation einen Beweis. Steht ein Ding zu sich selbst in einem reellen Verhältniße? Marsilius bejahte oder verneinte die Frage, je nachdem der Begriff eines reellen Verhältnißes bestimt wurde. Ein Ding ist sich selbst wirklich gleich, es mag von einem Verstande so gedacht werden, oder nicht; jenes Verhältniß ist also nicht ein bloß logisches, das wegfällt, so wie das Objert ausserhalb dem Begriffe genommen wird. Wird aber unter einem reellem Verhältniße eine reelle Verschiedenheit der auf einander bezogenen Dinge verstanden; so kann das Verhältniß eines Dinges zu sich selbst nicht für ein reelles gelten. Marsilius urtheilte offenbar über diese Materie viel richtiger, als sein Lehrer.

Marsil. ab Inghen in Mag. Sent. I quaest. 33. art. I.

§. 844.

Inwieferne den Geschöpfen ein verschiedener Grad der Vollkommenheit zugeschrieben werden könne, machte Marsilius zum Gegenstande einer besondern Untersuchung. Die absolute Vollkommenheit schließt allen Mangel, alle Abhängigkeit von andern aus, und kann durch nichts übertroffen werden. Einem abhängigen Wesen kann sie folglich nicht zukommen, indem dieses immer zu seiner Erhaltung der Mittheilung einer Vollkommenheit von aussen bedarf. Die Vollkommenheit überhaupt läßt sich in eine wesentliche und eine zufällige unterscheiden; die erstere besteht in der absoluten Güte des Wesens eines Dinges; die andere in der Güte der mit dem Wesen verbundenen Eigenschaften. Vollkommenheit überhaupt ist dasjenige, was einem Dinge gut ist, und zu seinem Wesen paßt. Sind zwey Dinge absolut, so kann das eine ohne das andere durch die Grundursache erhalten werden. Hieraus folgerte nun Marsilius: Alle Vollkommenheit eines abhängigen Wesens besteht in dem, was seine Existenz ausmacht; denn die Existenz drückt ein Gutes aus; und es ist ein Widerspruch, daß ein Ding ohne seine wesentliche Vollkommenheit existirte. Nun gehören aber zur Existenz eines jeden erschaffenen Dinges Materie und Form; die wesentliche Voll-

kom-

kommenheit desselben kan also auch nur in der Materie und Form desselben liegen. Was ausser dem Wesen eines Dinges diesem noch angemessen oder zuträglich ist, macht die zufällige Vollkommenheit desselben aus. Soferne demnach die Dinge specifisch verschieden sind, sind ihnen auch specifisch verschiedene wesentliche Vollkommenheiten eigen. Hierauf gründet sich auch das gemeine Urtheil, daß ein Mensch, ein Thier, vollkomner als andere ist. Nach diesen allgemeinen Erörterungen bestimt Marsilius für die verschiedenen Vollkommenheitsgrade der Geschöpfe eine Art von Stufenleiter. Das geistige Wesen, das ohne Körper existiren kann, hat ein vollkomneres Wesen, als ein solches, das zu seiner Wirksamkeit eines Körpers bedarf. Wiederum ist der Mensch vermöge seiner geistigen Natur vollkomner, als alles Körperliche. Den Himmel, die Sonne, den Mond und die Gestirne, auch wenn sie nicht beseelt seyn sollten, hält Marsilius für vollkomner dem Wesen nach, als die unvernünftigen Thiere; eine Meynung zu der er offenbar durch misverstandne Aristotelische Begriffe verleitet wurde.

Marsilius ab Ingben in Mag. Sent. I, quaest. 1. art. 2.

§. 845.

Auch die Frage: Ob Gott unter keinen Geschlechtsbegriff gehöre? wurde von Marsilius sehr scharfsinnig beantwortet. Gott muß nach ihm nothwendig eine Substanz seyn; denn ist er das nicht, so gehört er zu gar keiner Classe von Dingen; und es kann ihm schlechterdings kein Prädicat beygelegt werden. Gott ist alsdenn weder Ursache, noch handelt er, noch stehtet er in irgend einem Verhältniße zur Welt. Wenn Gott aber eine Substanz ist, so bedarf doch der Begriff der göttlichen Substanz noch einer genauern Bestimmung. Die Substanz kann bald ein Subject mit Beschaffenheiten bezeichnen; bald ein Subject mit reellen Accidenzen; bald ein Wesen; bald endlich etwas durch sich selbst Bestehendes. Nimt man den Begriff der Substanz in der erstern Bedeutung, so ist er auf die Gottheit nicht anwendbar, weil die Inhärenz von Accidenzen eine Veränderlichkeit des Dinges mit sich führet. Bloß also in der letzten Bedeutung kann die Gottheit eine Substanz genannt werden, wobey denn aber freylich die Möglichkeit der Prädicate, die auch der göttlichen Substanz zukommen müssen, einen neuen Anstoß giebt. Mit Hülfe des Begriffes der Substanz kann Gott nun auch als Ursache und Schöpfer der Dinge gedacht werden. Hier warf auch Marsilius

silius die Frage auf: Ist die Macht Gottes unendlich, und kann er also eine Unendlichkeit von Dingen hervorbringen? Er leugnete die Möglichkeit eines Beweises der bejahenden Beantwortung. Die unendliche Macht Gottes läßt sich nicht aus der Erfahrung darthun, da uns diese immer nur endliche Wirkungen zeigt. A priori, glaubte Marsil, könne sie auch aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit Gottes nicht erwiesen werden; den diese erstrecke sich nur auf sein Wesen, und aus ihr folge die unendliche Macht in Beziehung auf eine Hervorbringung der Aussendinge nicht. Hier war Marsilius aber mit sich selbst, soferne er die Modi Gottes mit dem Wesen desselben identisch erklärte, und mit dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit Gottes, der nothwendig auch unendliche Macht in sich schließt, in offenbarem Widerstreite. — Zur Schöpfungstheorie gehörte ferner das ebenfalls vom Marsilius behandelte Problem: Ob Gott die gegenwärtige Welt besser, oder eine andere bessere Welt habe schaffen können? Marsilius bejahte die Frage. In Ansehung der zufälligen Beschaffenheiten kann jeder Theil der Welt von Gott besser geschaffen werden; denn jedes Ding, das Grade der Intension zuläßt, kann vollkomner seyn, als es ist, und dieses Vollkomnere kann Gott zur Wirklichkeit bringen. Dergleichen Dinge sind aber sehr viele in der

Welt

Welt vorhanden. Das Wesen der Dinge selbst oder die substantielle Form derselben ist nach M. keiner größern Vollkommenheit fähig. Auch kann Gott eine andere bessere Welt schaffen; denn er kann sie extensiv und intensiv vervollkomnern und erweitern, nach seiner unendlichen Macht, die M. hier als unbezweifelt annahm, ungeachtet er vorher die Unerweislichkeit derselben behauptet hatte. Auch berief sich M. zum Beweise darauf, daß die Welt immer besser werde, soferne täglich neue Seelen zum Daseyn kämen; was denn doch sehr problematisch ist. Den alten Einwurf Epikur's, daß wenn Gott die Welt nicht besser schaffen wollte, so war er neidisch und bösartig, und wenn er sie nicht besser schaffen konte, so war er ohnmächtig, lehnte M. dadurch ab, daß bey Gott schlechterdings kein Grund und Object des Neides existirte; daß es durchaus von ihm abhing, so viele und so vollkommne Dinge zu schaffen, wie er wollte, und er nicht verbindlich war, ihnen einen gewißen oder den höchsten Grad der Vollkommenheit zu geben, den sie erhalten konten.

Marsil. ab Inghen in Mag. sent. I. quaest. [illegible] art. 2. *Ibid.* quaest. 42. art. 2. sq.

§. 84[illegible]

§. 846.

Die Abkunft der thierischen Seelen (anima animalis) erklärte Marsilius auf eine eigene Art, um dadurch Zweifeln auszubeugen, welche gegen die gangbare Vorstellungsart davon erhoben waren. Nach den alten Physikern stamte sie aus einem der Elemente ab. Aber Aristoteles nannte die Seele eine Form; setzte die Form der Materie, und also auch den Elementen, entgegen, die zur Materie gehören; die thierische Seele konte zufolge dieser Theorie nicht aus den Elementen entstanden seyn. Marsil bestimte daher den Zusammenhang der thierischen Seele mit der Materie in Ansehung des Entstehungsgrundes jener folgendermaßen. Die thierische Seele als Form stamt nicht so aus der Materie ab, als ob sie ein Theil derselben wäre; sie existirte auch nicht reell vor ihrer bestimten Entstehung in der Materie, denn da würde sie ebenfalls ein Theil der Materie gewesen seyn; sie stammt auch nicht deßwegen aus der Materie her, weil sie in derselben entsteht, und mit ihr gemeinschaftlich wirkt; sondern ihre Ableitung aus der Materie heißt nur so viel, daß sie aus dem Vermögen der Materie (de potentia materiae) unter Voraussetzung der Kraft eines wirkenden Wesens mittelbar oder unmittelbar erzeugt wird. Marsilius zog hieraus die Folgerung, daß

die

die thierischen Seelen, da sie aus der Mate
erzeugt werden, auch ausgedehnt sind, wie
Körper, und sich in jedem Individuum bef
den. Die ganze Erklärung beruhte, wie m
sieht, auf einem durchaus unverständlichen B
griffe von dem Vermögen der Materie, d
doch nicht anders wirksam seyn kann, als u
ter Voraussetzung einer besondern wirkend
Ursache, mithin bloße Receptivität ohne Su
strat, d. i. ein ganz leerer Begriff ist. W
die thierische Seele ausgedehnt seyn kön
ohne ein Theil der Materie zu seyn, ist v
lends unbegreiflich. Ueberdem legt Marsili
ihr ausdrücklich Theile bey; sie ist im ga
Körper des Thiers gleich verbreitet, und
gleichartig, indem mehr specifisch verschie
Wesen nicht Eins ausmachen können, wei
specifische Verschiedenheit eine abgesonderte
stenz zur Folge hat. Wird eine Versch
artigkeit der Seelentheile angenommen,
müßten in einem Thiere so viel verschiedene
Thiere seyn, als verschiedenartige Seelen
in seinen Gliedmaßen enthalten sind.
Seelentheil demnach, welcher itzt im
wohnt, würde, wenn er in das Auge od
versetzt würde, daselbst eben so gut seh
hören können, wie es die itzt in diesen O
befindlichen Seelentheile thun.

Marsil ab Inghen in Mag. Sent. II quaest. 11. art. 1. 1. sq.

§. 847.

Interessanter noch ist die Philosophie des Marsilius über die Freyheit. Er zeigte hier zuvörderst, daß die Willensbestimmung nicht lediglich vom Verstande und deßen Erkentniß abhange, sondern auch eben so oft und öfter durch die bloße Sinnlichkeit und Phantasie bewirkt werde. In der Empfindung ist kein Urtheil enthalten; dennoch kann sie das sinnliche Begehrungsvermögen bewegen. Thiere, denen bloß Gefühl zukomt, werden bloß durch das Gefühl zu Bewegungen bestimt. Die intellectuelle Erkentniß eines Gegenstandes reizt das intellectuelle Begehrungsvermögen, sobald ein diesem ähnliches Object die Sinne rührt, wie die Erfahrung bey Kindern und ohne Ueberlegung handelnden Menschen lehrt. Auch bey Verständigen kann die Empfindung eine solche Stärke haben, daß sie den Willen vor aller Reflexion zur Thätigkeit disponirt. Das Wollen entspringt also bey dem Menschen nicht lediglich aus einer Verstandesreflexion, die sich auf den Gegenstand jenes bezieht; die Begierde kann einen Gegenstand wählen, welchen der Verstand verwirft; und der Wille überhaupt wird theils durch die Verstandeserkent-

stehe darin, daß die ... verhalte ...
gesetzte Handlungen gleichgültig ...
(libertas indifferentiae), und daß, ...
sich auch zu der einen mehr als zu der ...
gengesetzten hingezogen fühlte, sie dennoch ...
letztere kraft eines Vermögens des ...
spruchs vorziehen kann (libertas contradic...
nis). Die Freyheit der Indifferenz ist ...
Freyheit des Widerspruchs; aber nicht ...
kehrt. Also gründet sich die Freyheit ...
darauf, daß der Mensch Urheber seiner ...
lungen ist; denn jedes physische Ding ...
Ursache deßen, was es seiner Natur ...
wirkt, ohne darum frey zu seyn; nicht ...
daß der Mensch, wie es seine Erken...
heischt, erst dies, und hernach das Ent...
setzte wollen kann; denn dieses findet ...
einem Thiere statt, dem keine Frey...
einem ... sondern darauf, daß der Mensch ...

dig eine Entschliessung fassen müßte, also doch determinirt würde, antwortete Marsilius, daß der Mensch alsdenn doch immer im Stande sey, die Entschliessung aufzuschieben, und sich weder zu dem Einen, noch zu dem Andern zu bestimmen. Zur Bestätigung dieses berief er sich auf seine eigene Erfahrung, die ihm freylich die Freyheit als eine Thatsache im Bewußtseyn bewies, aber die Einwürfe der Gegner nicht aus Gründen widerlegte. Die Möglichkeit des Aufschiebens einer Entschliessung schiebt selbst nur die Antwort auf den obigen Einwurf auf, ohne sie selbst befriedigend zu enthalten. Sofern nun der Wille frey ist, folgert Marsilius weiter, bringt er seine Handlungen selbst hervor, und verdient, da er auch das Gegentheil hätte wollen können, Lob oder Tadel. Wenn Objecte mit gleich starken Reizen auf das Begehrungsvermögen einwirken, so kann der Wille selbst den Ausschlag geben; könte er das nicht, so wäre er nicht frey, und der Mensch wäre nicht Herr über sein Handeln. Diese Gleichgültigkeit des Willens, die Marsilius behauptete, wurde inzwischen noch mehr angefochten, und er schlug die Einwürfe mehr durch Machtsprüche nieder, als daß er sie in der That weggeräumet hätte. Ist der Wille gegen entgegengesetzte Handlungen durchaus gleichgültig, so kann das nur daher rühren, daß der Mensch von der Güte des Ob-

 jects

jects keine deutliche Erkentniß hat; wäre diese vorhanden, so würde eine Entschließung des Willens erfolgen müssen, und es bedarf dennoch einer hinzukommenden neuen Vorstellung, die den Ausschlag giebt, um die Gleichgültigkeit des Willens sofort aufzuheben. Sollte auch diese Gleichgültigkeit des Willens schlechthin statt finden, so müßte sie eine Ursache haben; nun bleibt aber immer dieselbe Wirkung, wenn dieselbe Ursache bleibt; das Gleichgewicht des Willens könte also auch bey veränderten Umständen nie aufgehoben werden. Dies Argument wußte Marsilius nicht zu widerlegen, doch beharrte er bey seiner Behauptung.

Marsil. ab Inghen in Mag. Sent. II quaest. 26. art. 2. sq.

ENDE.

